أزمـة ثقافة أم أزمـة انسان؟

عبـد الكـريم ناصيـف
رئيـس التحريـر

في الغرب يتحدثون عن أزمة حضارة، هنا نتحدث عن أزمة ثقافة، وعلى الرغم من أن الحضارة والثقافة وجهان لعملة واحدة إلا أن همنا غير همهم وشاغلنا غير شاغلهم. هناك، حيث أنجز الإنسان الكثير وحقق من التقدم والتطور ماجعله يقف على تخوم المعرفة والعلوم، يقف عالياً عالياً الى درجة بدا وكأنه يصاب بالدوار، فالتقدم سريع، بل أسرع مما كان يحلم به الإنسان أو يتصوره.. لهذا اختل توازنه واضطربت بناه الاجتماعية، بادت قيم ومفاهيم لتظهر بدلاً منها قيم ومفاهيم لم يستطع الإنسان التكيف معها بالسرعة الموازية لسرعة التقدم العلمي والتطور التكنولوجي. من هنا ظهرت الأزمة، أزمة الحضارة الباهرة التي غشت العيون وأدارت الرؤوس..

نحن في واد آخر.. مانزال فيه بعيدين عن تلك الحضارة وتلك الأزمة... أزمتنا من نوع آخر، الكل يقول: ثقافتنا في أزمة والكل يتحدث عن تراجع وانحسار في ثقافتنا واندفاعتنا نحو التقدم والتطور، أهي الخطوة الى الوراء؟ سؤال يطرح الآن، فالنهضة التي بدأت منذ آواخر القرن التاسع عشر والمد الذي راح يحرك بحر أمتنا الزاخر قبل عشرات السنين، يبدو الآن وكأنهما يخمدان ايقاعاً ويهمدان زخماً..

عدد الأميين يزداد رغم أن نسبة الأمية، حسب كل الإحصاءات، في انخفاض فالأمية الآن لم تعد أمية تعليم، قراءة وكتابة وحسب، بل هي أمية ثقافة.. ثمانون بالمائة ممن يفكون الحرف، ممن يعدون أنفسهم قد محوا أميتهم لا يقرؤون شيئاً ولا علاقة لهم بالثقافة البتة.. بل حتى التعليم بهت لونه وخمد بريقه بعد أن كان الحلم البراق لكل ذي عين وكان أقصى مايريده الإنسان أن يحصل على العلم.. الأبناء يتساءلون لم العذاب؟ والآباء يقولون ما الجدوى من تحصيل علمي لا يطعم خبزاً؟ بل حتى الجهاز التعليمي لم يعد قادراً على القيام بواجبه وهو لا يجد كفاف يومه، وهكذا تراجع التعليم، بات فارغاً أجوف يعزف عنه الجميع ويشيحون بأبصارهم عنه كأنما هو سقط متاع..

أزمة ثقافة وأزمة تعليم.. علاقة جدلية تربط بينهما وتشد واحدتهما على يد الأخرى والنتيجة انعكاس مباشر على النظرة للعلم والموقف من التحصيل العلمي، حتى ليبدو وكأن هناك توجهاً خفياً لتجهيل الناس وإبعادهم عن العلم.. فالمتعلم يجوع حتى لو كان قد بلغ أعلى درجات التعليم، وحامل الشهادة في الدرك الأسفل من المستوى المعيشي حتى لو كان قد قضى عمره في

تحصيل شهاداته. خلل شديد حدث وانقلاب جذري تم، انقلبت به الموازين واضطربت المفاهيم، أصبح الأعلى أسفل والأسفل أعلى فكيف لاتعزف النفوس عن تحصيل العلم والمعرفة؟ كيف لايتسرب التلامذة من صفوفهم بحثاً عن مهنة تحفظ لهم ماء وجههم وتمنع عنهم غائلة الجوع والمذلة؟

نظرة واحدة نلقيها على تجليات الثقافة ومظاهرها تكفي لتقديم الدليل القاطع على أزمة الثقافة.. الكتاب في حالة كساد كامل.. المكتبات فاغرة الأفواه جاحظة الأعين ولا أحد يطرق بابها.. دور النشر تستغيث وتصرخ وهي لاتجد سوقاً لكتابها إلا ماكان منه أصفر الأوراق أو فارغ المضمون.. الكتاب الذي كان يطبع منه ثلاثة آلاف نسخة (على ضآلتها) لم يعد يطبع منه ألف.. فمن يملك لايقرأ ومن يقرأ لايملك والمعادلة مختلة مضطربة.. شريحة ضيقة من المجتمع تملك ثمن الكتاب ولكن لاعلاقة لها بالكتاب وهي غير معنية بقراءة ولا ثقافة، والغالبية العظمى من المجتمع لاتملك ثمن الكتاب رغم توقها الشديد لاقتنائه وولعها بالقراءة والثقافة..

الدوريات في شر حال، فالجريدة خارج حسبان المواطن والمجلة لاتدخل في ميزانية مشترياته. في بلاد الدنيا كلها، الجريدة حبل السرة الذي يربط الفرد بالمنظومة الاجتماعية والإنسان بالمجتمع، كذلك المجلة ضرورة لاغنى عنها لكل من يعيش في هذا المجتمع والعالم، ليظل قادراً على مواكبة الحركة الفكرية والثقافية في ذلك المجتمع والعالم.. عندنا فقط لاعلاقة للإنسان بذلك.. لاتعنيه الجريدة ولا تثير اهتمامه المجلة فتكسد الجريدة والمجلة وتعود مرتجعات أكثر مما تذهب مبيعات. المسرح ينكمش ،دوره يتضاءل،

حتى ليبدو في بعض الأحيان وكأنه غائب عن ساحة الرؤية، لم يعد له إلا شبه وجود .. في العالم المتقدم المسرح عملاق هادر، وجوده طاغ، عشرات الأعمال المسرحية تقدم كل عام.. عشرات المسارح تعمل في المدينة الواحدة والآن الواحد.. فقط عندنا يغيب المسرح، تغيب السينما ، يضمحل دورها.. بل دور كل مظهر ثقافي وظاهرة ثقافية.

ثقافتنا في أزمة لكن ما السبب ياترى؟ أين العلة؟ أهي في الحضارة؟ في الثقافة ذاتها؟ أم في الإنسان؟ إن نظرة واحدة الى مجتمعنا وانساننا تؤكد لنا أن الأزمة أزمة انسان.. حيث المجتمع يمر بمرحلة انتقالية خطيرة، تنقلب فيها قيم وتتغير مثل، حيث الإنسان مهزوم من داخل مثلما هو مهزوم من خارج، وما أشبه المهزوم بالمأزوم، لغة ومغزى، شكلاً ومضموناً.

إنساننا يعاني الكبت والحرمان، القهر والخوف، الانطواء والانكفاء، وفوق هذا وذاك يقاسي الفقر والجوع، يلهث وراء لقمة العيش فلا يجدها، يبحث في تيهه فلا يجد غير السراب.. يريد الوقوف على رجليه فلا يستطيع: آلات عدة تسحقه، قوى جبارة تحاصره. يضيق الخناق حول عنقه، ويشتد التأزم في داخله: تردي الوضع المعيشي، تراكم الانهزامات، اشتداد وطأة الذل، فيصرخ، يستنجد، لكن عبثاً... أزمته الداخلية تشتد ومعاناته تشتد،... لكن دون أن يهب لنجدته أحد.. فهل من مشفق على هذا الإنسان؟ هل من ماد يد العون لإخراجه من أزمته؟ لإعادة انسانيته له.. هي التي تتلاشى شيئاً فشيئاً..؟ ذلك أنه إذا ماعادت له انسانيته ، إذا ماخرج من أزمته تلك خرج من هذه، فما أزمة الثقافة إلا من أزمة الإنسان.

الدراسات والبحوث

نظرية الحكمة الخالدة في فلسفة مِسكَويه

فارس أحمد العلاوي

يعدُّ أحمد بن محمد بن يعقوب المعروف بمسكويه (٣٢٠ - ٤٢١هـ/٩٣٢ - ١٠٣٠م) واحداً من أشهر فلاسفة المسلمين، فهو بحق فيلسوف الأخلاق الأول، يشهد له بذلك مؤلفاته التي صنفها في هذا العلم، وخاصة منها: تهذيب الأخلاق، السعادة في الأخلاق، الهوامل والشوامل، في اللذات

* فارس أحمد العلاوي: باحث من سورية، ماجستير في الفلسفة الإسلامية من جامعة دمشق. من مؤلفاته «عائشة الباعونية»، «أحمد العناياتي»، «تاريخ القابون».

والآلام، وقد استحق مسكويه لقب المعلم الثالث لبنوغه في الجانب العملي للحكمة بعد أن استحق الفارابي لقب المعلم الثاني لنبوغه في الجانب النظري منها.

ويعدُّ مسكويه أيضاً من كبار المؤرخين المسلمين، فهو رائد الكتابة العلمية الإسلامية للتاريخ، ويؤكد ريادته تلك الأفكار الهامةالتي ضمنها مقدمة تاريخه المسمى **تجارب الأمم**، ومن خلال تعليقاته المتنوعة على أحداث عصره، والشيء الهام عند **مسكويه** المؤرخ أنه استطاع شق الطريق إلى فلسفة التاريخ، فهو من خلال بحثه عن العلل والدوافع والغايات الأولية الكامنة وراء الأحداث التاريخية استطاع الوصول إلى نوع من التفكير الفلسفي في مسار التاريخ، فكان مسكويه من أوائل المؤرخين المسلمين الذين أسسوا لماسمي فيما بعد فلسفة التاريخ، وهذا الطابع الفلسفي يظهر أيضاً من خلال استخدامه لتعابير تدعو الإنسان إلى التأمل والاعتبار بحوادث الماضي وتجارب الأمم وسير الشخصيات الفاعلة في مسار التاريخ.

ولعلَّ من أهم جوانب فلسفة مسكويه ايمانه بنظرية **الحكمة الخالدة**، ومن خلال قراءة مؤلفاته يتبين لنا أنه المدافع الأول عنها، وفي دراستنا هذه سنتناول بالبحث هذا الجانب الهام والمميز في فلسفة **مسكويه**.

تمهيد:

تكمن أصالةُ تفكيرِ **مسكويه** في أنه رسم مشروعاً متكاملاً يهدف إلى بناء الفرد والمجتمع والإنسانية، فبناء الفرد يتم عن طريق تهذيب الأخلاق ونشر الفضيلة، وبناءُ الدولة يتمُ عن طريق إقامة العدل بين الرعية والتأكيد على الاقتداء بالسير الإيجابية، **وتجارب الأمم** التي يمكن أن يستفاد منها تجربةً وعبرة، أما بناءُ الإنسانية فيتمُ عن طريق التأكيد على نظرية **الحكمة الخالدة**.

إن البحث في نظرية **الحكمة الخالدة** يتطلب منا العودة إلى. عصر **مسكويه** حيث ترتسم أمامنا تلك الصورة أو اللوحة التي يظهر من خلالها الإختلافُ بين الحضارات والأمم والقوميات والأديان والمذاهب وتحديداً في

القرن الرابع الهجري، وقد رسم لنا مسكويه في مؤلفاته، وخاصة منها **تجارب الأمم** تلك اللوحةَ بكل تفاصيلها. وقد حاول إيجاد نوع من الوحدة تنبثق عنها.

وقد وجد **مسكويه** أن أفضل حل لهذه المشكلة يكون عن طريق الإيمان بما يسمّى **الحكمةُ الخالدةُ** وخاصة لأنها وليدة الفكر الشرقي لا الفكر الغربي، وهذا يعني وفقاً لهذه النظرة أن المشاكلَ الإنسانية لا تحلها الفلسفةُ اليونانيةُ وحدها، بل يحلها فكر آخر بعيدٌ عنها.

وقد تبنّى وجهةَ النظر هذه كثيرٌ من مفكري **القرن الرابع الهجري** ويأتي في مقدمتهم **إخوانُ الصفا**، هذه الفرقة التي يعتقد البعض أن **مسكويه** أحدُ مؤسسيها وأحدُ كبار مفكريها والمنظِّرين لها.

وبما أن مشروع مسكويه الفكري يصل إلى نهايته عبرَ **الحكمة الخالدة** فمن المرجح أن يكون كتابُه المسمى «جاويدان خرد» آخر كتاب صنفه، ولكن فكرة تأليف هذا الكتاب والذي يندرج تحت عنوان: **المختارات أو المنتخبات** قد راودت **مسكويه** أيام شبيبته وهو يؤكد على ذلك في مقدمة كتابه عندما كتب قائلاً: «**إني كنت قرأت في الحداثة كتاباً لأبي عثمان الجاحظ يعرف باستطالة الفهم يذكر فيه كتاباً يعرف بـ «جاويدان خرد»** ويحكي كلمات يسيرة فيه ثم يعظمه تعظيماً يخرج عن العادة في تعظيم مثله، فَحَرَصْتُ على طلبه في البلدان التي جلْتُ فيها، حتى وجدته بفارس عند **موبذان موبذ**»(١).

روى **الجاحظ** في كتابه «**إستطالة الفهم**»(٢) كيف تم الحصول على نسخة من كتاب **جاويدان خرد** في عهد الملك **المأمون**، وقد كشف أمرَ هذا الكتاب **للمأمون** رسولُ ملك كابلستان الذي أخبره نيابة عن ملكه أن الكتاب

---

(١) مسكويه: الحكمة الخالدة، الطبعة الثالثة، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣، ص٥.

(٢) انظر تفاصيل الرواية عند العاملي في كتابه: أعيان الشيعة، ج٣، ص١٦١.

أنظر أيضاً: الراجكوتي (عبد العزيز): أقدم كتاب في العالم على رأي مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٢٩ مجلد ٩، ص ١٩٦-٢٠٠.

موجودٌ داخل صندوق في بغداد، وعندما سأل الخليفة المأمون رسولَ الملك عن قيمة هذا الكتاب قال له: «فيه مكارمُ الأخلاق وعلومُ الآفاق من كتب عظيم الفرس».

وقد استفاد مسكويه في تأليف كتابه من المناصب المختلفة التي تولاها في الإدارة البويهية وخاصة منصبه أميناً لمكتبة الوزير ابن العميد، ومكتبة الأمير عضد الدولة البويهي. ففي تلك المكتبات وَجَدَ مجموعة ضخمة من المؤلفات أمدّته بمادة غزيرة استطاع عن طريقها تصنيف الكثير من مؤلفاته، وخاصة منها تجارب الأمم والحكمة الخالدة وغيرها من كتبه النثرية والشعرية والتي تحمل طابع المقتطفات الأدبيةَ.

أولاً: نظرية الحكمة الخالدة في الفكر الإسلامي:

إن كتاب مسكويه ليس الوحيد في هذا المجال بل سبقه، وتلاه مجموعة مؤلفات نذكر منها على سبيل المثال: مُختار الحكم ومحاسنَ الكلم لأبي الوفاء المبشّر بن فاتك، وكتابَ الكلم الروحانية في الحكم اليونانية لأبي الفرج بن هندو، وكتاب منتخب صوان الحكمة لأبي سليمانَ السجستاني، وحتى أن هذا النوع من كتب المختارَاتَ قد وجد له رواجاً عند اليونان فظهر منه بعضُ المؤلفات منها كتابُ حياة الفلاسفة الكبار وآراؤهم وأمثالُهم «للديوجانس اللائرسي» ومنها كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المسلمين القدماء «لحنين بن إسحاق».

ومما هو جَدير بالذكر في هذا المجال أن المؤلفات والشخصيات التي تدعو إلى (الحكمة الخالدة) قد بلغت أوجها في القرن الرابع الهجري «نتيجة انتقال تراث الأمم الأخرى الثقافي إلى المسلمين، ونمو الفكرة الثقافية العالمية عن الحكمة الخالدة»(٣).

ففي تلك المؤلفات يتداخل الديني والدنيوي، وهذا واضح في كثير

(٣) روزنتال فرانز: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٦٣، ص ١٣١.

من المؤلفات الإسلامية. فكتابٌ مثل «**روضة العقلاء ونزهة الفضلاء**» **لأبي حيان البستي** وهو معاصر **لمسكويه**، وإن كان أكبرَ منه سناً فهو قد توفي سنة (٣٥٤هـ/ ٩٦٥م)، وكتابه أقدمُ من كتاب **مسكويه**، وهو يدعو فيه إلى مجموعةٍ من الأخلاق الإسلامية، يتضحُ ذلك من خلال مقدمته ومنها قولُه:

«إن الزمان قد تبين للعاقل تغيّرُه، ولاح للّبيب تبدلُه حيث يبس ضَرعه بعد الغزارة، وذَبُلَ فرعهُ بعد النضارة، ونحل عودهُ بعد الرطوبة، وبَشعَ مذاقُه بعد العذوبة، فنبغ فيه أقوام يدعون التمكن من العقل بهجسات قلوبهم، جعلوا أساسَ العقل الذي يعتمدون عليه عند المعضلات النفاقَ والمداهنةَ، وفروعَه عند ورود النائبات حسنُ اللباس والفصاحة، وزعموا أن مَنْ أحكَمَ هذه الأشياء الأربعة فهو العاقلُ الذي يجب الإقتداءُ به ومن تخلف عن أحكامها فهو الأنوكُ (**الأحمق**) الذي يجبُ الإزورار عنه، فلما رأيتُ الرعاع من العالم يفترون بأفعالهم، والهمجَ من الناس يقتدون بأمثالهم دعاني ذلك إلى تصنيف كتاب خفيف يشتمل متضمّنهُ على معنىً لطيف مما يحتاج إليه العقلاءُ في أيامهم من معرفة الأحوال في أوقاتهم ليكونَ كالتذكرة **لذوي الحجا** عند حضرتهم، وكالمُعين لأولي النهى عند غيبتهم، يفوقُ العالمُ به أقرانه، والحافظُ له أترابهُ، يكون النديمَ الصادقَ للعاقل في الخلوات والمؤنسَ الحافظَ في الفلوات، إن خَصّ به من يحبُ من إخوانه لم يفتقده من ديوانه، وإن استبدّ به دون أوليائه فاقَ به على نُظرائه أبينَ فيه ما يَحْسُن للعاقل استعمالهُ من الخصال المحمودة، ويقبُحُ به اتيانهُ، من الخلال المذمومة مع القصد في لزوم الإختصار، وترك الإمعان في الإكثار ليخفَ على حامله، وتعيه أذن مستمعيه لأن فنون الأخبار وأنواع الأشعار إذا استعصى المجتهدُ في إطالتها فليس يرجو النهاية إلى غايتها، ومن لم يرجُ التمكن من الكمال في الإكثار كان حقيقاً أن يقنع بالإختصار»(٤). وهكذا

(٤) البستي (أبو حيان): روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، ط١ مط مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر ١٩٥٥ م ص ٢و٣.

يظهر أن غاية المؤلف في كتابه «تهذيب الأخلاق الفردية والإجتماعية على النهج الإسلامي الصحيح[٥]».

وفي هذا الكتاب يستعرض المؤلف قائمة الفضائل والرذائل «بواسطة أسلوب القصص والاستشهادات والحكم والأمثال السائرة والنوادر، وتُستخدمُ الأحاديثُ النبوية في نوع من التنافس مع قصائد الشعر التهذيبية والأخلاقية الشعبية ... وتعاليمُ المؤلف موجهةٌ بالأساس إلى الجمهور المثقف. . والقوةُ الإنطباعية الشعورية الناتجة عن قراءة هذه القصص والنوادر والأمثال والقصائد تُدَعَمُ وتُقْوَى بواسطة استخدام التضاد المتصل والمستمر بين الفضائل والرذائل - الصدقُ مضاد للكذب ... التواضعُ مضادٌ للزُّهُوِّ والخُيلاء، مصاحبةُ الأخيار مضادة لمصاحبة الأشرار[٦]».

وفي القرن الرابع الهجري ظهر أيضاً كتاب قريب من كتب المختارات هو كتاب (العزلة) الذي صنّفه محمد بن محمد الخطابي البستي: «جمع فيه مؤلفُهُ أحاديثَ الرسول صلى الله عليه وسلم وأقوالَ الصحابة والعلماء والصالحين وأشعار كبار شعرائهم، وهذه بمجملها تدور حول موضوع العزلة عن العامة أو الخاصة أو السلطان أو حاشيته»[٧].

وكل ذلك في «كتاب مُزِجَ بالحكمة والموعظة، يخاطبُ العقلَ قبل العاطفة، كتبه عالم فقيه، وأديبٌ بليغ ملأه بِنُتَف من الأشعار، وبِحِكَم متناثره، ومحاكمات عقلية، وعواطف متأججه»[٨].

ومن أبرز الأبواب في كتابه البابُ الذي يخصصه لوصف عوام الناس وبيان أحوالهم والتحذير من آفاتهم، وما جاء من فساد الزمان وذم أهله فهو

---

(٥) البستي (أبو حيان): المصدر السابق، مقدمة المحقق مصطفى السقا، ص١٤.

(٦) أركون (محمد): الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٠، ص ٩٥-٩٦.

(٧) البستي (أبو سليمان محمد بن محمد): العزلة، تحقيق ياسين محمد سواس، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، ط٢، ١٩٩٠، ص ٢٤٥-٢٥٨.

(٨) البستي: المصدر السابق، مقدمة المحقق ياسين محمد سواس، ص٦.

لا يكتفي بعزلة العوام بل وأيضاً بعزلة الخاصة ومنهم العلماءُ الجهال الذين يضللون الناس»(٩) وهذا النوع من الكتب التي تحمل طابعاً دينياً وأدبياً تجمع في النص الواحد وبشكل متجاورٍ ومنعزل عن بعضه بعضاً بين النوادر والحكايا والأمثال، والاستشهادات من القرآن والحديث وبالتالي فمن الصعب على الباحث أن يقبض على المحور الذي يخترق هذه الأشياء أو السلك الذي ينظمها ويجمع بينها ... ومعرفة طريقة تركيبها والمنظومة الفكرية الإبستيمية التي ولَّدتها وأنتجتها في العمق، وعندئذ نكتشف وراء التبعثر الخارجي لهذه الكتابات، وانتقالها المفاجىء من موضوعٍ إلى آخر تماماً نوعاً من التركيبة الداخلية الناظمة بين كل هذه الموضوعات.

ونعود إلى موضوعنا الحكمة الخالدة الأبدية فهذه الفكرة نشأت في القرن الرابع الهجري نتيجة للصراع الذي ظهر في ذلك القرن في الخلافة العباسية التي ضمّت شعوباً وأجناساً مختلفة ولغات وحضارات، متعددة، فكيف يمكن أن نوجد تقارباً بينها، وخاصة في المجال الفكري، فقد أخذ كل طرف يدعي التفوقَ لجنسه وحضارته، وخاصة بين العرب والفرس.

ونتيجةً لهذا الصراع المحتدم ظهر فريق جديد حاول إيجاد حلٍّ يوفق بين الطرفين المتصارعين فكرياً وحضارياً، فكان أن ظهرت نظريةُ الحكمة الخالدة التي تؤكد على أن «جوهر الحضارات كلِّها واحد لأن جوهر العقل البشري واحد»(١٠).

وقد أُطلق على الداعين «إلى المساواة بين الأمم وتماثل الشعوب في الحقوق ... لقبَ أهل التسوية»(١١).

(٩) أركون (محمد): الإسلام الأخلاق والسياسة، ص ١١١-١١٢.
(١٠) روزنتال (فرانز): مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة أنيس فريحه، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٠، ص ١٨٩.
(١١) علبي (أحمد): الأسلام والمنهج التاريخي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ص٧٦.

ويرى المستشرق روزنتال أن الداعين إلى نظرية الحكمة الخالدة «كانوا ينتمون إلى الفريق الذي يناوىء زعم العرب بأنهم أصحاب السيادة الفكرية، ولكنهم كانوا يدركون أن هذا الزعم متأصّل في العقيدة الإسلامية، وأن التغاضي عنه، أو عدمُ المبالاة به أمر لا جدوى منه»(١٢).

وهذا ما نجده مثلاً عند ابن عربي في الفتوحات المكية. انظر إلى قوله التالي يؤكد تلك الحقيقة، يقول ابن عربي: «ألا ترى هذه الأمة قد ترجَمَت جميع علوم الأمم، ولو لم يكن المترجم عالماً بالمعنى الذي دلّ عليه لفظ المتكلم به لما صحّ أن يكون هذا مترجماً، ولا كان ينطلق على ذلك اسمُ الترجمة، فقد علمت هذه الأمة علم من تقدم، واختصت بعلوم لم تكن للمتقدمين، ولهذا أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: تعلمتُ علم الأولين. وهم الذين تقدموه، ثم قال: والآخرين. وهو علم ما لم يكن عند المتقدمين وهو ما تعلمته أمته من بعده إلى يوم القيامة»(١٣).

وهذه النزعة إلى الحكمة الخالدة نجدها أيضاً عند الراغب الأصبهاني (ت ٥٠٢ هـ/ ١١٠٨م) وهو من أعلام القرن الخامس الهجري، ففي كتابه محاضرات الأدباء يخصص فصلاً من كتابه للحديث عما انفردت به أمة عن غيرها من الأمم الأخرى.

يقول الراغب: «ما جاء في علوم الأمم ورموز العرب وفيه ذكر علوم العرب والروم والفرس واليونان والصين والهند والترك»(١٤).

وإذا كان ابن عربي متأخراً على مسكويه فقد سبق مسكويه بالقول بهذه النظرية عدد من الأدباء والفلاسفة، فمن الفلاسفة نذكر الرازي وإخوان الصفا، ولا سيما أن بعضهم ينسب مسكويه إلى إخوان الصفا ومما يؤكد إيمان

(١٢) روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ص ١٨٩-١٩٠.
(١٣) ابن عربي (محي الدين أبي عبد الله محمد بن علي): الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى، مصر ١٣٢٩هـ مجلد أول، ص١٤٤.
(١٤) الأصبهاني (الراغب حسين بن محمد): محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق ١٩٨٩، ج١، ص ٢١٧-٢٢٠.

إخوان الصفا بهذه النظرية الحديثُ الذي ينسبونه إلى **النبي صلى الله عليه وسلم**، فقد روي أنه ذُكر في مجلس **النبي صلى الله عليه وسلم أرسطوطاليس** فقال **النبي صلى الله عليه وسلم** «**لو عاش حتى يعرف ما جئت به لا تبعني على ديني**»(١٥).

وكتب **الجاحظ** في الحيوان شيئاً يؤكد ذلك أيضاً، فهو يقول: «وجميع الأمم يحتاجون إلى الحكم في الدين، والحكم في الصناعات، وإلى كلِّ ما أقام لهم المعاش، وبوّب لهم أبواب الفطن وعرّفهم وجوه المرافق، حديثَهم كقديمهم، وأسودُهم كأحمرهم. وبعيدُهم كقريبهم والحاجة إلى ذلك شاملة لهم وقد نُقلت كتب **الهند** وتُرجمت حكم **اليونان**، وحُوِّلت آداب **الفرس**، فبعضها ازداد حُسناً وبعضها ما انتقص شيئاً، ولو حوِّلت حكمةُ العرب لبَطَل ذلك المعجزَ الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم التي وُضعت لمعاشهم وفطنهم وحكمهم، وقد نُقلت هذه الكتبُ من أمّةٍ إلى أمّة، ومن قرن، إلى قرنٍ ومن لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا»(١٦).

ونجد هذه النزعةَ أيضاً عند **ابن المقفع** ويؤكد ذلك الخبر التالي:

«روى أبو العيناء الهاشمي عن القحذمي عن شبيب بن شيبة قال: كنا وقوفاً بالمربَد، وكان المربدُ مألفَ الأشراف، إذ أقبل ابنُ المقفع، فبشّشنا به وبدأناه بالسلام، فرد علينا السلام، ثم قال: لو ملتم إلى دار نيروز وظلها الظليل، وسورها المديد، ونسيمها العجيب، فعودتمَ أبدانكم تمهيد الأرض، وأرحتم دوابكم من جهد الثقل، فإن الذي تطلبونه لن تفلتوه، ومهما قضى الله لكم من شيء تنالوه، فقبلنا وملنا، فلما استقر بنا المكانُ، قال لنا: أيُّ

(١٥) روزنتال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ص ١٩٠.

(١٦) الجاحظ (عمر بن بحر): كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٩٦٥م، ١٣٨٤هـ، ج١، ص٧٥.

الأم أعقل؟ فنظر بعضُنا إلى بعض، فقلنا لعلَّه أراد أهله من فارس، فقلنا: فارس!

فقال: ليسوا بذاك، إنهم ملكوا كثيراً من الأرض، ووجدوا عظيماً من الملك، وغلبوا على كثير من الخلق، ولبث فيهم عقْد الأمر، فما استنبطوا شيئاً بعقولهم، ولا ابتدعوا باقي حِكَمٍ في نفوسهم.

قلنا: فالروم. قال: أصحاب صنعه.

قلنا: فالصين. قال: أصحاب طُرفة.

قلنا: الهند. قال: أصحاب فلسفة.

قلنا: السودان. قال: شر خلق الله.

قلنا فالخزر. قال: كلاب مختلسة.

قلنا: فقل. قال: العربُ.

قال: فضحكنا. فقال: أما أني ما أردت موافقتكم، ولكن إذا فاتني حظي من النسبة فلا يفوتني حظي من المعرفة. إن العرب حكمت غيرَ مثال مُثّل لها وآثار أُثِرت، أصحابُ إبل وغنم، وسكانُ شعر وأدمَ، يجود أحدُهم بقوته، ويتفضل بمجهوده، ويشارك في ميسوره ومعسوره، ويصف الشيء بعقله فيكون قدوة، ويفعله فيصير حُجةً، ويحسّن ما شاء فيحسُن، ويقبّح ما شاء فيقبُح. أدّبتهم أنفسُهم، ورفعتهم هممُهم، وأعلتهم قلوبُهم وألسنتُهم، فلم يزل حباء الله فيهم، وحباؤهم في أنفُسهم، حتى رُفع لهم الفخر، وبلغ بهم أشرف الذكر، وختُم لهم بملكهم الدنيا على الدهر، وافتتّح دينه وخلافته بهم إلى الحشر، على الخير فيهم ولهم. فقال: «إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين». فمن وضع حقَّهم خسر، ومن أنكر فضلهم خصِم، ودَفْعُ الحق باللسان أكبتُ للجنان»(١٧).

ويظهر من خلال الخبر السابق النظرة الموضوعية التي ينظرها ابن المقفع

(١٧) كرد علي (محمد): أمراء البيان، الطبعة الثانية، ج١، ص١١٤-١١٥.

للعرب، وقد علق أحمد علبي على هذه الرواية قائلاً: «وربَّ قائل إن هذه الرواية موضوعة، ولا يمكن أن تصدر عن ابن المقفع، ولو أنها رواية تطعن في ابن المقفع، نظراً لموقفه من السلطة العباسية، لكان الموقف أقرب إلى منطق الأمور، ونحن لا نستبعد أن يكون ابن المقفع صاحبها، وذلك لأنها على ما يبدو من مجرياتها، قصد بها قائلها أن يعطي حكماً حيادياً في العرب، على الرغم من أنه لا ينتسب إليهم بل إلى قوم آخرين ينتقدهم. وانتقادُه للفرس. سواءً صح أو لا، هو من قبيل الرأي العلمي»[١٨].

وكان ممن قال بهذه النظرية أيضاً السجستاني الذي يقول على لسان تلميذه التوحيدي «نزلت الحكمةُ على رؤوس الروم وألسُنِ العرب وقلوب الفرس وأيدي الصينيين»[١٩].

ثانياً: مفهوم الحكمة الخالدة عند مسكويه:

إن مفهوم الحكمة الخالدة عند مسكويه مفهوم جوهري في فلسفته، وقد طرحه بشكل نظري في تهذيب الأخلاق، وأعاد التركيز عليه بشكل أكثر وضوحاً في كتابه الحكمةُ الخالدة وفي كتابه «تجاربُ الأمم» من خلال ذكر الحكم، الرموز، الوصايا، تجارب الأمم، سير الملوك.

ويرى محمد أركون أن أصالة الكتاب تكمن من خلال كونه كتاباً «تبرز فيه المفاهيم الفلسفية الأسلوب، والنوعية التوثيقية للكتابات التاريخية التي تحتوي بالمقابلة مع الكتابات النظرية منحىً إيجابياً نادراً ما يمكن بلوغه في الأدب الفلسفي»[٢٠].

إن أهم شيء أراد مسكويه أن يبيّنه في كتابه هو «أن العقلَ الإنساني

(١٨) علبي (أحمد): الإسلام والمنهج التاريخي، الطبعة الأولى دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥، ص٨٠.

(١٩) التوحيدي (أبو حيان): المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، الطبعة الثانية، دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٢، ص ٢٦٠.

(٢٠) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique Paris, Maison-neuve et Larose, 1984 .p 275.

واحدٌ في كل زمان وفي كل مكان، يأمر رُغم الظروف الطبيعية والاجتماعية والجنسية بنفس الأوامر والنواهي الخُلُقية فهو ينظر في هذا الكتاب إلى الإنسان نظرة عامة باعتبار أنه من جنس راقٍ هو الجنسُ البشري ودونه سائر الأجناس من المخلوقات الأخرى، فإنسانُه إنسانٌ يعلو فوق الحدود الجغرافية والجنسية، ففهمه له فهم ميتافيزيقي تجريدي»[٢١].

لقد استفاد مسكويه بكل تأكيد من المؤلفات التي صنفها علماء الشعوب المختلفة «الفرس، اليونان، العرب» وقد تُرجم عدد منها إلى العربية كلوحة قابس والأشعار الذهبية لفيثاغورث واستفاد بشكل مباشر من النص الفارسي لكتاب **الحكمة الخالدة**، والذي ينسب إلى الملك أو شهنج، والنص الفارسي ترجمه الحسن بن سهل وزير المأمون إلى اللغة العربية.

بعد أن قرأ مسكويه الكتاب الفارسي وجد من خلال اطلاعه على كتب الأقدمين أن عند الشعوب المختلفة أقوالاً وحكماً وأمثالاً يشابه بعضها بعضاً، فجمع تلك الأقوال في كتاب واحد أسماه الحكمة الخالدة «**جاويدان خرد**» وفيه جمع من كل نوع بطرف ففيه نجد أنواعاً عديدة ومختلفة من النصوص والاستشهادات الأكثر تبعثراً، ولكن فيما وراء هذا التبعثر الخارجي والسطحي «يستطيع القارىء الباحثُ المدقق أن يكتشف في الطبقات العميقة التي تكمن وراءه نوعاً من التنظيم أو المبادىء المُشَكِّلَة والمكونة لرؤية واسعة، وهذه الرؤية تشتملُ في الواقع على ثلاث رؤى أصغر منها متداخلةً بعضها في البعض الآخر»[٢٢].

بدأ **مسكويه** كتابَه **تجارب الأمم** بسيرة الملك أو **شهنج** واختيارُه لهذا الملك ليكون بداية لتاريخه، له ما يبرره عند **مسكويه** فهو يعتبر أن الأخبار التي وصلتنا قبل هذا الملك لا يمكن الركونُ إليها أو الثقةُ فيها، يُعبر مسكويه

---

(٢١) عزت (عبد العزيز): مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٣٦.

(٢٢) أركون (محمد): الإسلام الأخلاق والسياسة، ص ١١٢.

عن ذلك قائلاً: «وأنا مبتدىء بذكر الله ومنته، بما نقل إلينا من الأخبار بعد الطوفان، لقلة الثقة بما كان منها قبله ... فأول من يحفظ اسمه من الملوك أوشهنج»(٢٣).

وفي الحكمة الخالدة كتب مسكويه كلاماً شبيهاً بما قاله في تجارب الأمم، فهو يقول: «فلما نظرت - أي في كتاب جاويدان خرد لأوشهنج - وجدت له أشكالاً ونظائر كثيرة من حكم الفرس والهند والعرب والروم، وإن كان هذا الكتاب أقدمها وأسبقها بالزمان - فإنه وصية أوشهنج لولده وللملوك من خلفه، وهذا الملك كان بعيد الطوفان، وليس يوجد لمن كان قبله سيرة ولا أدب يستفاد»(٢٤).

جمع مسكويه في كتاب الحكمة الخالدة «نماذج حقيقية ومزعومة للتراث الأدبي عند اليونان والفرس والهنود والعرب المسلمين، وعنده أن جميع هذه الحضارات كانت تجسيداً لهذه الحكمة الأبدية»(٢٥) ولكن هل يعني هذا أن الكتاب الأول أو الأصل المنسوب لأوشهنج أصله فارسي، وأن الأسبقية في هذا المجال للفرس؟. نجيب أنه ليس بالضرورة أن يقصد مسكويه ذلك مع أنه حاول إيجاد كنز من الحكم الفارسية المتفقة مع القيم السائدة في عصره بأسلوب يتفق مع روح العصر. فالأدب «الفارسي القديم الأخلاقي والسياسي والديني، جدد في اللغة العربية وميادين الثقافة العربية الإسلامية»(٢٦).

وقد تبنت مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق الرأي القائل إن مسكويه متعصب لقوميته الفارسية. فقد كتبت المجلة في نهاية نشرة عبد العزيز الراجكوتي لكتاب جاويدان خرد. تقول: «لعل هذه الرسالة من وضع بعض

(٢٣) مسكويه: تجارب الأمم، تحقيق أبو القاسم إمامي، دار سروش للطباعة والنشر، طهران، ١٩٨٧ ج١، ص ٣-٥.

(٢٤) مسكويه: الحكمة الخالدة، ص ٥.

(٢٥) روزنتال: مناهج العلماء في البحث العلمي، ص ١٩٠

(٢٦) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique. P. 278.

الشعوبيين الذين كانوا يعظمون من شأن الفرس وتقديمهم. وتهوين أمر العرب وعلومهم»[٢٧].

بعد أن قرأت كلام المجلة استغربتُهُ لأني اطلعتُ على كتاب **مسكويه** ولم أجد صحة لما ذكرته المجلة، **فمسكويه لم يخصص للفرس إلاّ جزءاً من** كتابه وهو الجزء الذي حمل عنوان **حكم الفرس** وهو يتألف من قسمين، الأول: ذكر فيه نص وصية الملك **أو شهنج**، والقسم الثاني: ذكر فيه حكماً وأقوالاً لملوك **الفرس** وحكمائها[٢٨].

أما الفصل الثاني: فقد خصصه **مسكويه** لحكم **الهند** وهو فصل صغير جداً[٢٩].

أما الجزء الخاص بحكم الروم، فقد ذكر فيه **مسكويه** وصايا وآداب وحكم الفلاسفة الروم (**اليونان**) وملوكهم وهو يقارب الجزء المخصص لحكم الفرس[٣٠].

أما الجزء المخصص للعرب فهو أطول الأجزاء ويمكن أن نضيف إلى هذا الفصل الجزء قبل الأخير من كتاب مسكويه المخصص لحكم الإسلاميين المعاصرين للمؤلف أو القريبين من عصره[٣١] وأما القسم الأخير فقد تضمن حكماً للروم والخاتمة حكماً للروم والإسلاميين[٣٢]. ومع استغرابنا لتعليق المجلة فإننا لا ننفي أن تكون لبعض الكتاب في ذلك العصر نزعة شعوبيه وقد ظهرت في هذا النوع من أدب الحكم والأمثال لأنه موجود أصلاً في الأدب الفارسي، وخاصة الجانب السياسي منه المرتبط بسياسة الحكام وعدلهم لرعيتهم.

(٢٧) الراجكوتي: أقدم كتاب في العالم على رأي، مجلة، مجمع اللغة العربية، مجلد ٩، جزء ٣-٤، ١٩٢٩، ص ٢٠٢.

(٢٨) مسكويه: الحكمة الخالدة، ص ١-٨٨.

(٢٩) مسكويه: المصدر السابق ص ٨٩-١٠٠.

(٣٠) مسكويه: المصدر السابق، ص ٢١١-٢٨٤.

(٣١) مسكويه: المصدر السابق، ص ١٠١-٢١٠، ٢٨٥-٢٤٤.

(٣٢) مسكويه: المصدر السابق، ص ٣٤٥-٣٧٥.

فالفرس لم تكن عندهم فلسفة تشبه فلسفة **اليونان**، ولم يبرعوا في الرياضيات مثل **الهنود**، ولم يكن أمام الشعوبية ميدان تفاخر به في الجانب الروحي إلا هذا الميدان فتمجيد الأديان الفارسية «كان محرماً عليهم بحكم غَلَبَة الإسلام غلبة مطلقة أو شبه مطلقه، ولا مجال لدين آخر إيراني قديم يعيش إلى جواره في صورة ظاهرة متحدية على الأقل. ولم يُؤثَر من شعر إيران القديم ما كان يمكن أن ينافس الشعر العربي آنذاك. فإذاً لا مجال للشعوبية في ميدان الشعر»(٣٣).

والشيء الملاحظ على حكَم **الفرس والروم والهند** أن لُغَتها ذات صبغة إسلامية تجعل القارىء يظن أن مؤلفها من المسلمين. وقد أكد هذه الناحية **عبد الرحمن بدوي** في مقدمة تحقيقه لكتاب «مختار الحكم **ومحاسن الكَلم**» **للمبشر بن فاتك** حينما قال: «ويلاحظ على الآداب التي أوردها **المبشر بن فاتك** لكل حكيم أنها ذات ديباجة عربية لا تُشَمُّ منها رائحة ترجمة، مما يقطع بأن قلماً عربياً عالي الأسلوب قد جرى في الترجمات عن **اليونانية**. أيكون **أبو الوفاء** نفسه هو الذي أجرى قلمه؟ هذه مشكلة أخرى من مشاكل الكتاب. على أن من الملاحظ أن الكتّاب العرب حينما ينقلون مثل **الجاحظ** في مختلف كتبه **وابن قتيبه** في **عيون الأخبار والتوحيدي** في **الإمتاع والمؤانسة**، وغيرهم كانوا يتصرفون في هذه الترجمات عن اليونانية أو السريانية بحيث يضيفون عليها ديباجة عربية رائعة، لأن المترجمين جميعاً وحتى **حنين بن إسحاق** لم يكونوا من علو الشأن في الأسلوب العربي بحيث يترجمون على هذا النحو الرائع البليغ المشاهد في أسلوب هذه الأقوال»(٣٤).

ألحَّ **مسكويه** في هذا الكتاب وفي جميع مؤلفاته «على غاياته التهذيبية

(٣٣) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص ١٢.

(٣٤) ابن فاتك (المبشر): مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط٢، ١٩٨٠ مقدمة المحقق، ص ٢٤.

متوافقاً مع مبادىء السيرة الفلسفية التي تهدف لإرشاد روحه وأرواح اليافعين وكل الأشخاص المنفتحين على الحكمة»[٣٥] وقد أكد مسكويه ذلك في كتابه عندما كتب قائلاً: «والتمست بذلك تقويمَ نفسي، ومن يتقومُ به بعدي، وغرضي الأقصى فيه الأجر والمثوبةُ من الله»[٣٦].

وإذا كان مسكويه في كتابه تهذيبُ الأخلاق وضع الأسسَ النظريةَ للأخلاق فإنه في كتابه تجارب الأمم أعطانا أمثلة واقعية، ولا بد أن مسكويه قد صنّف كتابَه هذا في فترة متأخرة عن بقية كتبه «فإذا كان كتاب تهذيب الأخلاق يبحث في الأخلاق النظرية فإن كتاب الحكمة الخالدة يبحث في الأخلاق العملية، وهو يدل على مجهود جبار واطلاع واسع ووقوف دقيق على تراث الأمم القديمة»[٣٧].

وفي كتابه الحكمة الخالدة أعطانا نماذج من تجارب الشعوب وبيّن لنا من خلالها كيف تتفق عقول الحكماء عند جميع الأمم.

وما سبق يؤكد أن مسكويه حاول ما أمكن الجمع بين النظرية والتطبيق، أو ما سمي في الإسلام العلم بالعمل والعمل بالعلم. إن الحكم والأقوال والأحاديث التي يقدمها لنا مسكويه قيلت في أمكنة وأزمنة مختلفة.

ولكن مع ذلك فإن القراءة الواعية لكتاب مسكويه في الحكمة الخالدة «تجعل من الممكن التواصل الدلالي والحياتي بين أجيال متباعدة في الزمان والمكان»[٣٨]، وهذا صحيح إلى حدٍّ كبير فنحن في عصرنا الحاضر نستخدم نفس التعابير التي كانت تستخدم منذ أكثر من ألف سنة وكانت هذه التعابير لا تزال تحمل نفس المضامينِ السابقة وهي تحظى من الناس بإقبال شديد على

---

(٣٥) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique. P. 280.

(٣٦) مسكويه: الحكمة الخالدة. ص٦.

(٣٧) عزت (عبد العزيز): ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ص ١٣٦.

(٣٨) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique.P 281.

استخدامها وهي لا تزال «تُحدث نفس التأثيرات الجمالية الأخلاقية، ونفس الإنفعالات العاطفية التي كانت تحدثها في العصور الكلاسيكية»(٣٩).

وهذا ما يجب على كل باحث حين دراسته لهذا النوع من المؤلفات التاريخية أن يأخذه بعين الاعتبار، فالقديم الأصيل الموروث، وما قدمه السلف لا يزال بفعل فعله ويمارس تأثيره إلى عصرنا الحاضر.

ثالثاً: لغة الحكمة الخالدة:

إن أكثر الكتب رواجاً وتداولاً «في الفكر الشرقي عامة كتب الكلمات القصيرة الحكمية سواء أكانت في صيغة مناجاة أم كانت على هيئة نثر مُطَّرد الفقرات... بل إن العقل الشرقي لم يستطع أن يهضم الفلاسفة اليونانيين إلا بعد أن وُضعت لهم انتحالاً - وفي أغلب الأحيان - أمثال وجمل حكَمية قصيرة»(٤٠). والأمثلة على ذلك كثيرة جداً يكفي الإطلاع على مؤلفات مفكري الإسلام في القرون الوسطى أمثال الجاحظ والرازي والتوحيدي والسجستاني والشهرستاني ومسكويه وابن عربي وابن عطاء الله السكندري.

وإن من أهم الأسباب التي أدت إلى انتشار هذا النوع من المؤلفات، اللغة العربية ذاتها، فهي كثيراً ما تستخدم الفواصل لتشكل جملاً قصيرة بينما اللغات الأوربية لغات مركبة، ولكن هذا لم يمنع من وجود مثل هذا النوع من الجمل والحكم في اللغات الأوربية، ولكن «هذا النوع من الكتابة الأدبية لم يظفر في أوربا بما ظفر به في الشرق من رواج وعناية واحتفال»(٤١) وهذه العناية تجعل من اللغة المستخدمة فيها أقرب إلى الأسطورة. ففي هذا النوع من المؤلفات نستخدم لغة مبهمة نعبر بها عن مجالات مختلفة في التصوف والفلسفة والأدب ولكن «شريطة أن تكون التجارب المعاشة المختلفة مرتبطة مع اللغة الأسطورية لا لهام أو حكمة الأمم»(٤٢).

(٣٩) Ibid.P. 281.

(٤٠) مسكويه: الحكمة الخالدة، مقدمة المحقق عبد الرحمن بدوي، ص٧.

(٤١) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص٨.

(٤٢) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique.P. 282.

إن هدفَ مسكويه في جميع مؤلفاته تحقيقُ الخلاص أو الفوز أو النجاة والوصول إلى الغاية النهائية أو السعادة القصوى أي أنه يريد أن يصل بالإنسان إلى درجة الكمال والإنسان الكامل «سواء أكان صوفياً أو حكيماً أو ببساطة أديباً يبقى ذلك الشخص الذي يطمح للوصول إلى الكمال من خلال الوحي والحكمة المدركة بداهةً بواسطة القلب أو عقلياً عن طريق العقل، وهذا الإلتقاء بين الصوفي الحكيم والأديب له أساس لغوي في المتخبات المكونة على غرار القرآن أو الكتاب المقدس ما دامت تجمع نصوصاً مختلفة كثيراً أو متجاورة مع بعضها خارجة عن كل قاعدة محتوىً أو تأليفاً»(٤٣).

أما بالنسبة للسمات الأسلوبية المميَّزة في كتاب مسكويه فيمكننا تقسيمُها إلى النقاط التالية:

﴿١﴾: الحكمة (القول المأثور): وهي كثيرة لا تحصى في كتاب مسكويه منها على سبيل المثال: رأس اليقين المعرفة بالله، الأنس وحشتك من نفسك، الوحدة رأس العبادة(٤٤).

إن الحكم الواردة في كتاب مسكويه معروفة ومألوفة من قبلنا، ولكنها في كتاب مسكويه «تدخل في قانون ذي قيمة أخلاقية دينية (الله، الروح) والحرية الخلاقة للمؤلف تبدو من خلال التوفيق غير المتوقع، والذي يخالف الإستخدامات اليومية ويبث الحَميَّة الأخلاقية الدينية»(٤٥).

إن النصوصَ المختارةَ من قبل مسكويه تنطلق من دافع شخصي «يندمج بدافع جماعي هو مصدر إندفاع كبير خلاق، وحتى يومنا هذا، فالقوةُ المقنعةُ والسلطة المحرضة لشواهد: القرآن، الحديث، الشعر ترتكز على مهارة التجميع في عمل واحد: الإدراك الحسي بجمالية التعبير وأخلاقية المحتوى الإيجاز والإيحاءات الفنية، والمقال الذي يكثر فيه القول

---

(٤٣) Ibid. P. 283.

(٤٤) مسكويه: الحكمة الخالدة، ص ٦ - ١١٢-١٣٥.

(٤٥) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique. P. 285.

المأثور لا يهدف إلى استشكاف ميدان غير معروف أو إلى معرفة تجاربَ أو حقائقَ جديدة وإنما للتذكير بحقائقَ مبرهنٌ عليها سابقاً، وإعادةُ ترسيخ سير مثالية مجسدة سابقاً في حياة النماذج المذكورة حيث تبدو أهمية السيرة التي تلي القولَ المأثور»(٤٦). وصدق **السيوطي** عندما وصف هذه الأمثال بأنها: «من أبلغ الحكمة لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجودة أو غيرِ مبالغٍ في بلوغ المدى من النفاسة»(٤٧).

﴿٢﴾ الوصية الروحية: وهي قول مأثور أكثر انتشاراً من الحكمة وهي ناجمة عن «نصوص وأقوال مأثورة وحكم تخفى في طياتها فائدة»(٤٨).

والوصايا كثيرة ومنتشرة في الأدب العربي بشكل كبير، وقد وضع **مسكويه** بعض تلك الوصايا، منها الوصية التي توصف بأنها دستوره الأخلاقي(٤٩). ومنها وصيته لطالب الحكمة(٥٠).

ويلاحظ في كتاب مسكويه استعماله المتكرر لكلمة وصية فهو يكتب مثلاً العناوين التالية: «كلام أبي نصر **الفارابي** في وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من جميع الطبقات، وصية قس بن ساعدة لابنه، وصية **الحكيم**، وصية **أفلاطون** لتلميذه **أرسطو طاليس**، وصية **فيثاغورث** المعروفة بالذهبية، وصية **أفلاطون** في تأديب الأحداث، من وصايا **أبي الحسن العامري** وآدابه»(٥١).

وإذا نظرنا إلى النصوص التي يقدمها **مسكويه** كنص **الفارابي** نجده «واضح ومبسط وبالتالي فهو سهل الإدراك ويتفق مع التعليم الأخلاقي

---

(٤٦) Ibid. P. 287.

(٤٧) السيوطي (جلال الدين): المزهر في علوم اللغة، القاهرة مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ، جـ٢، ص ٤٨٦.

(٤٨) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique. P. 287..

(٤٩) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، نشره أحمد فريد الرفاعي، مكتبة عيسى بابي الحلبي، مصر، د.ت، جـ٥، ص ١٧-١٨.

(٥٠) مسكويه: الحكمة الخالدة، ص ٢٨٥-٢٩٠.

(٥١) مسكويه: المصدر السابق، ص ١٥٥-١٥٦-١٨١-١٨٢-٢١٧-٢١٩-٢٢٨-٢٧٠-٢٨٥-٢٨٩-٣٢١-٣٤٧-٣٧٢.

والسياسي والميتافيزيقي للفلسفة ونجد فيه السمات الأسلوبية المألوفة في النص الفلسفي»[٥٢]. ومما يستحق عليه **مسكويه** الشكر والعرفان أنه بما قدمه من مساهمات واختيارات وخاصة الفلسفية منها «ساعد على نضج ونمو الأدب الفلسفي»[٥٣].

﴿٣﴾ لغز قابس: من أهم النصوص التي يقدمها **مسكويه** من حكم **الروم (اليونان)** لغز قابس «واسمه في اليونانية **(لوح قابس الشيبي)** ويذكر عادة عند القدماء منسوباً إلى **قابس**، من غير إشارة إلى أنه **قابس الشيبي** ويذكر أيضاً على أنه **لقابس** تلميذ **سقراط**، لكن دون أن يكون ثمة دليل على أن المقصود هو النص الذي بين أيدينا»[٥٤].

وحول هذا النص اثيرت عدة مشكلات لعل أهمها: هل **لغز قابس** من تأليفه أم أنه منحول وإذا كان منحولاً فهل هو بكليته أو بجزء منه؟ ذهب الباحثون إلى اتجاهات:

١ - **الاتجاه الأول**: افترض أصحابه «وقوع حشو وزيادات متأخرة فيه، مما يفسر وجود المذاهب المتأخرة على عصر قابس والنصوص التي ألفت بعدة مثل اقتباس فقرة من كتاب **(النواميس)** **لأفلاطون**، ومعروف أن **أفلاطون** ألف هذه المحاورة في آخر عمره أي بعد وفاة **قابس الشيبي** بزمان طويل جداً»[٥٥].

٢ - **الاتجاه الثاني**: نظر أصحابه إلى الأمر من حيث تحديد المذهب الذي ينتمي إليه صاحب اللغز، فقالوا: «إن المؤلف **فيثاغوري** النزعة، واستندوا في دعواهم هذه إلى ما ورد من مدح **فيثاغورث**، ثم ما ورد من ذكر المحن التي يمتحن بها الإنسان وذكر الطريقين اللذين ينفتحان أمام الإنسان»[٥٦].

---

(٥٢) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique.P. 288.

(٥٣) Ibid. P. 288.

(٥٤) مسكويه: الحكمة الخالدة. مقدمة المحقق عبد الرحمن بدوي، ص ٤٩.

(٥٥) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص ٥٠.

(٥٦) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص ٥٠.

٣ - الاتجاه الثالث: رأى أصحابه: «إن المؤلف أفلاطوني الاتجاه»[٥٧].

٤ - الاتجاه الرابع: قال أصحابه: إن المؤلف ينتمي «إلى المذهب الإيلي»[٥٨].

٥ - الاتجاه الخامس: قال أصحابه: «إن المؤلف هو قابس الذي من قوزيقوس، وهو فيلسوف كلبي لا يعرف عنه غير اسمه»[٥٩].

٦ - الاتجاه السادس: قال أصحابه: «إن مؤلف الكتاب رواقي النزعة ففيه -أي في لغز قابس هذا- أن ما يعده عامة الناس خيرات مثل: الغنى والصحة والعمر الطويل، وما يعدونه شروراً مثل: الفقر والمرض والموت ليست في ذاتها خيرات ولا شروراً، وليس للمرء أن يقيم لها وزناً بل عليه أن يسحب عليها، وعلى أشباهها من المفاخرات -مثل التباهي بالعلم والمعرفة- أن يسحب عليها ذيول عدم الاكتراث فإن نفعها عرضي والمعرفة نفسها ليست إلا وسيلة لتحصيل الفضيلة، وليست غاية تطلب لذاتها، فينبغي لمن أراد الوصول إلى الأدب الصحيح أن يقتني هذه العلوم قبل كل شيء، وليس مما يحتاج إليها بأنفسها ضرورة ولكنها نافعة في الوصول إلى ذلك الأدب بسرعة، فإما لزوم الفضائل والعمل بها فليست مما يعيننا على ذلك»[٦٠].

إن هذا النص باتساع محتواه يطغى على كل النصوص ولا سيما بشكله الإيحائي، ويزيد معنى الحكمة الخالدة في الأنتروبولوجيا العربية وهي تعبير في الواقع عن الحياة في المجتمع البويهي، عن طبقة اجتماعية

---

(٥٧) مسكويه: الحكمة الخالدة، مقدمة المحقق، ص ٥١.

(٥٨) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص ٥١.

(٥٩) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحق، ص٥١.

(٦٠) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص ٥١.

منفتحة على الأدب الفلسفي، أي أكثر انتباهاً لكل ما من شأنه أن يغذي التأمل الجمالي الأخلاقي في الحكمة من الإلتفات للتعبير المستخدم»(٦١).

في **لغز قابس** يجد القارىء وتحديداً القارىء العربي المسلم: «مفردات وألفاظاً دلالية مألوفة، فالمترجم العربي أجرى بعض التعديلات على النصوص **الاغريقية** وذلك بهدف تقريبه من ذوق ومعتقدات القارىء العربي الإسلامي، ولكنه احتفظ ببعض السمات الجوهرية المحتوى للتركيب اللغوي المألوف في العصر **الهلنستي والروماني**، ممارسات إلحادية من معبد سارتون، هدايا، تماثيل، لوحات، أسماء علم يونانية»(٦٢).

والشيء الهام في كتاب **مسكويه** وغيره من كتب المقتطفات أنها من خلال تصنيفها الأخلاقي للفضائل والرذائل «لا تكشف عن فكر مؤلف واحد فقط، وإنما المثال الجماعي لذات جماعية بأسرها، والخطاب مشترك يؤيد هذا المثال ويخلده على مر العصور»(٦٣).

وعندما قلنا إنها تعبير عن ذات جماعية فإن ذلك يعني أنها «ليست محصورة فقط بمعاصري المؤلف أو بأعضاء المجتمع الذي يعيش فيه، وإنما هي عن طريق أسلوب الإستشهاد بأقوال الموتى والأحياء، تمتد وتتسع لكي تشمل كل أجيال الماضي من المسلمين وصولاً إلى النبي نفسه»(٦٤) وهي تمتد أكثر عند بعضهم الآخر لتشمل الإنسانية بأسرها كما هو واضح عند **مسكويه**. هذا النوع من المؤلفات الأخلاقية والسياسية تريد أن تؤكد في نهاية المطاف على «أن الأمة الإسلامية هي المؤلف الجماعي الكبير لكل هذه الكتب والمؤلفات»(٦٥).

(٦١) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique.P. 288.

(٦٢) Ibid.P. 288.

(٦٣) Ibid. P. 228.

(٦٤) أركون (محمد): الإسلام الأخلاق والسياسة، ص٩٦.

(٦٥) أركون: نفس المرجع السابق والصفحة.

وهذا يقودنا إلى مسألة هامة، وهي أن بعض المؤلفات تورد الحديث أو القصيدة دون نسبتها إلى صاحبها، أو التأكد من صحتها أو عدم صحتها، وذلك لسبب هام وجوهري هو أن هذه الكتب الأخلاقية التلفيقية «تمثل القيم المشتركة من قبل أعضاء الأمة وإحساس كل قارىء أو كاتب بعاطفة الإنتماء إلى الأمة نفسها التي تعتمد على المثال الأعلى نفسه من المعرفة والسلوك الأخلاقي، وهكذا تنصهر الجماعة في بعضها بعضاً، ويلتحم بعضهم ببعض، ويشكلون خطاباً مشتركاً لا يهم اسم مؤلفه بالذات»(٦٦).

رابعاً: القراءة للإجتماعية: يرى **مسكويه** في مقدمة كتابه أن النصوص التي اختارها بعيدة عن عصره زماناً ومكاناً، ولكنها مع ذلك يمكن أن تكون مفهومة ومنتشرة في أوساط اجتماعية ثقافية متباعدة تماماً، فتلك النصوص عندما ظهرت من جديد لقيت رواجاً كبيراً في العالم الإسلامي وخاصة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ويمكننا هنا طرح السؤال التالي: ما هي الدلالات الاجتماعية التي تدفعنا للإعتقاد بأن عقول الناس في كل الأمم تتفق على اتباع نفس الطريق ولا تتبدل مع مرور الزمن وما يهمنا في هذا المجال وبشكل رئيس تحديد الوظيفة الأيديولوجية للأدب، وليس الوظيفة الأدبية أو التهذيبية(٦٧).

لقد ظهر اتجاه عام في **العصر البويهي** بفعل الظروف السياسية والأجتماعية التي عاشتها **الدولة البويهية** يميل إلى نشر الفلسفة كمؤدب وحيد للعقل القادر على تجاوز التناقصات المذهبية بين الطوائف والمذاهب والتوترات الحية بين العرب والفرس مالت للهدوء في **القرن الثالث الهجري** بفضل الإدعاء المشترك للإنتقاء العقلاني الذي يتضح بشكل كامل في المنتخبات»(٦٨).

(٦٦) أركون: المرجع السابق، ص ٩٦.

(٦٧) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique.P. 291.

(٦٨) Ibid P. 291.

وبما يميز **العهد البويهي** عن غيره انتشار العقلانية والفكر العقلاني عند مفكري ذلك العهد، وتجاوزت هذه النزعة هؤلاء لتصل إلى المسؤولين أيضاً، وهذه العقلانية خلقت ميلاً نحو الموضوعية.

إن موضوعية الإنسان العاقل ليست صفة عقلية فقط، ولكنها أيضاً تعبير «عن الإنتماء الإجتماعي لأولئك الذين تعمقوا في العلوم العقلية، تلك العلوم التي كان لها الفضل في ادخالهم مجال العمل السياسي سواء كانوا مؤيدين ايديولوجيين من مثل: **(مسكويه، العامري)** أو مسؤولين من مثل **(ابن العميد، ابن سينا)** أو كمراقبين مثل **(التوحيدي)** وأخيراً معارضين مثل (مروجي رسائل **اخوان الصفا**)، ومن النصير الأكثر حماسة للإتجاه الفلسفي **كمسكويه** وابن سينا إلى حامي العقيدة **(كابن بابويه وابن بطة)** كلهم استندوا إلى العقل»(٦٩).

لقد انتشرت العقلانية في القرن الرابع الهجري «لدى جمهور واسع ولكنها توضحت من خلال نماذج كتابية مختلفة: (مفردات، أسلوب العرض، **الإفتراض**، الإعتقاد، الإيمان) بحسب ثقافة المؤلفين وجهودهم، وهذا يعني أنه لا يمكننا الإكتفاء بأخذ التعريفات التي تعزوها طائفة أو مدرسة إلى العقل ولكن يجب أن نبين أيضاً من خلال (الممارسة والحاجات، الأماني) الأوضاع الإقتصادية الخاصة بكل طبقة اجتماعية (الزعماء المتشددون، **الصوفيون**، أصحاب المهن، التجار الميسورون، الفقهاء المرتبطون بالسلطة، العلماء، الظرفاء، الكتاب، ميادين علمية) ولسوء الحظ فإن دراسة الحالة الإقتصادية والثقافية والسياسية لهذه الطبقات المختلفة ليست كافية بشكل يسمح لنا بتجاوز التدوينات نحو واقع الأدب في القرن **الرابع الهجري**»(٧٠).

(٦٩) Ibid P. 291.

(٧٠) Ibid. P 292.

السؤال المطروح أين يمكن أن ينتشر هذا النوع من الأدب وما هي الأوساط الإجتماعية التي يمكن أن يلقى قبولها، وهل يستطيع أن يحوز نفس الإعجاب الذي يلقاه كتاب **نهج البلاغة لابن أبي الحديد** وغيره من كتب المقتطفات الأدبية التقليدية؟

كل إنسان يقرأ كتاب **الحكمة الخالدة** لا بد وأن ينظر إليه من وجهة نظره واهتماماته الخاصة، وهو عندما يسمع بقصة أو سيرة يتمنى في قرارة نفسه أن يكون هو بطلها أو الشخصية الفاعلة فيها، ومثل هذا النوع من الأدب يحتاج إلى أسلوب نقدي وصريح يساعد الباحث على «كشف الرابط العميق والوثيق بين النصوص المختلفة التي تعود لمرحلة تاريخية معينة»(٧١)

وشيء هام آخر يجب ذكره وهو أن الفرضيات «المنطقية والمسلمات الضمنية ليس من السهل بلوغها مباشرة في النص، فبدونها لا يمكن أن يكون أي تأثير على الفاعل (مؤلف، دارس، مستمع) وهذا بين في نصوص القرآن، والأحاديث، والمؤلفات الأخلاقية، والمنتخبات»(٧٢). إن أصالة المحتوى الوجودي للنصوص التي يقدمها مسكويه تظهر «من خلال الإحالة والإشارة إلى أصل سام وتجارب نموذجية حية أو معاشة في الماضي الأسطوري، وأيضاً فإن مصداقية النصوص التي هي ثمرة تعاليم نظرية كأصول الدين، وأصول الفقه مشروطة بمسلمة موضحة بكلام الله وتعاليم النبي التي تلقاها المؤمنون في أول عهد النبوة»(٧٣).

خامساً: الجانب السيكولوجي للحكمة الخالدة: إن النصوص التي تقدمها كتب المختارات تساعدنا على معرفة التكوين النفسي لشعب من الشعوب، ولعصر من العصور ما دامت تلك النصوص تفعل فعلها،

---

(٧١) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique.P. 288.

(٧٢) Ibid P. 293.

(٧٣) Ibid.P. 294.

وتأثيرها ما زال مستمراً، وعندما نتصدى لدراسة تلك النصوص علينا «تجاوز الإستخدامات الميتولوجية الأسطورية والأيدلوجية المنقولة من الثقافة»(٧٤).

إن المضمون الإنساني لهذه النصوص وخاصة منها الأمثال والحكم «يتصل بالطبائع البشرية من الخير والشر والسعادة والشقاء والفضيلة والرذيلة، وهي أمور تعرفها شعوب الأرض جميعاً في كل وقت، ففيها - أي في تلك النصوص - ينعكس الشعور والتفكير وعادات الأفراد وتفكيرهم على العموم»(٧٥).

وهذا النوع من الأدب الفلسفي يجمع «كل المزايا الأخلاقية السامية (مكارم الأخلاق) وكل الكمال المنشود الذي يشكل شيئاً فشيئاً الأنا الشخصي والجماعي للعرب المسلمين»(٧٦).

إن العودة للماضي إلى ما تركه السلف الصالح إلى التراث والأصالة يمثل أحد أبرز السمات التي تؤكد عليها الشخصية الإسلامية، وهذا بالتأكيد أفرز الصراع الذي نجده في الأدب الفلسفي بين العقل الأبدي الخالد وبين العقل المتغير المتبدل أو بين الحكمة والأخلاق أو بين التاريخ الأسطوري والتاريخ الإيجابي والواقعي، والتحليل النفسي للأنا المثالي والتحليل الإيجابي الواقعي»(٧٧).

إن التناقضات التي عرفها العهد البويهي تركت أثراً واضحاً على مفكري ذلك العهد، وكان مسكويه بالتأكيد واحداً منهم ولكن من ميزات مسكويه أنه استطاع تلطيف هذه التناقضات، وأيضاً تجنبها وهكذا فقد

(٧٤) Ibid. P. 294.

(٧٥) الماوردي (أبو الحسن): الأمثال والحكم، تحقيق، فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الحرمين، قطر، ١٩٨٣، ص ١٣-٤٦.

(٧٦) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique. P. 293.

(٧٧) Ibid. P. 293.

عارض بشدة أولئك الذين يمزجون الحكايا الأسطورية والقصص المسلية والمعجزات بالتاريخ اليقيني الإيجابي الذي مارسه بدقة مستنداً على ملفات وثائقية»[٧٨] ولكنه في نفس الوقت جمع «كل النصوص المزيفة من أجل تأليف منتخباته»[٧٩].

وفي جميع كتبه نجد **مسكويه** يندد «بكافة أشكال الضعف البشري ويرفع بدون انقطاع من شأن العقل الخالد الذي يوصل إلى الكمال»[٨٠]. ويظهر من خلال نصوص كتاب الحكمة الخالدة أن **مسكويه** «يتميز من الناحية النفسية بقبوله للنهج الأسطوري كشكل من أشكال المعرفة الصحيحة، وليس كموضوع تحليل علمي من خلال خضوع السير والمعارف التجريبية والبديهيات والإستنباطات التي يتعذر التحقق منها من قبل الإنسان الكامل»[٨١].

إن الحكم والوصايا والأقوال المأثورة التي انتشرت في العصور الإسلامية الأولى أثرت في العصور المتأخرة لأنها كما يقول **الماوردي** «لها من الكلام موقع الإسماع والتأثير في القلوب فلا يكاد المرسل يبلغ مبلغها ولا يؤثر تأثيرها، لأن المعاني بها لائحة والشواهد بها واثقة والعقول لها موافقة فلذلك ضرب الله الأمثال في كتابه العزيز وجعلها، دلائل رسله، وأوضح بها الحجة على خلقه لأنها في العقول معقولة، وفي القلوب مقبولة»[٨٢].

ويبدو أن الحكمة هي التعبير عن خبرات الحياة أو بعضها على الأقل مباشرة في صيغة تجريدية، فالحكماء أضفوا على المثل معنىً مجرداً واستعملوا كلمات عامة، كما أن بعض الشعراء حولوا النثر إلى نظم ذي ايقاع وقافية، فعرفوا بأنهم شعراء الأمثال والحكم **كزهير وصالح عبد القدوس وأبي العتاهية**.

(٧٨) Ibid. P. 294.

(٧٩) أشرنا إلى هذه الوثائق في الفصل الرابع عندما تحدثنا عن مصادر مسكويه في كتابه التاريخ.

(٨٠) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique. P. 294.

(٨١) الماوردي: الأمثال والحكم، ص ٢٧٥-٢٧٦.

(٨٢) الماوردي: المصدر السابق، ص ٣٠.

وفي حكمنا على كتاب مسكويه وعلى جميع المؤلفات التي تتبع ذات الأسلوب نقرر ما يلي:

١ - إذا كان الهدف من هذه الحكم والوصايا والأقوال المأثورة حث القارىء أو المستمع لها على ترك الرذائل واتباع الفضائل وتطبيقها بصورة فعلية، فإنها قد تؤدي في بعض الأحيان عكس ما هو مطلوب منها، فهي قد تشكل «قيداً يشد النفس إلى صيغ متنوعة وأفكار سابقه ومعانٍ متعارفه»(٨٣). وهذه من شأنها أن تؤدي إلى الجمود، وهذا واضح بصورة أساسية في علم الفقه حيث سدّ باب الإجتهاد أمام الأجيال اللاحقة.

٢ - إن هذا النوع من الأدب قد ظهر بفعل الإستبداد الذي عرفته الأنظمة الشرقية، فظهرت هذه الحكم والأمثال لتكون «كالسهام المسمومة في صدور الحكام... ... توجه إليهم ليخففوا من طغيانهم ويرعوا جانب الرعية البائسة (أو) ليكفروا عما تجترحه أيديهم من مآثم في حق الرعية. وهذه الحكم لم تصدر عنهم في أغلب الأحوال، إن لم يكن فيها كلها، بل صدرت عن هؤلاء البائسين المضطهدين أنفسهم شفاء لجروحهم النفسية»(٨٤).

وقد انتشرت في البيئة الإسلامية بشكل لافت حكم ملوك الفرس وظهرت من هذه الحكم مجموعة كبيرة وضعت في القرنين **الثالث والرابع الهجريين** أما «السرّ في نسبتها إلى ملوك الفرس بخاصة، فيرجع إلى حنين أصحابها إلى عهود، صوّر لهم الخيال أنها لا بد أن تكون زاهية تسود فيها العدالة»(٨٥). ومن يقرأ الجزء الأول من كتاب **تجارب الأمم** يجد فيه كثيراً من الصفات والفضائل التي يجب أن تتوفر في الملك ليكون عادلاً في رعيته(٨٦).

(٨٣) مسكويه: الحكمة الخالدة، مقدمة المحقق، ص ٢٩.
(٨٤) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص (١٠).
(٨٥) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص ١١.
(٨٦) مسكويه: تجارب الأمم (طبعة طهران) جـ١، ص ١٠١-١٠٢.

٣ - إن كثيراً من الحكم والأقوال والأمثال وبسبب الظروف التي عاشتها المجتمعات الشرقية «تعبر أصدق تعبير عن أخلاق ذليلة اتخذتها لنفسها ابتغاء الظفر بالسلطان، وإن داس على كرامتهم وإنسانيتهم»(٨٧) ومهما كانت الوسيلة للوصول إلى النجاح والسلطان، ونحن عندما ننتقد هذا النوع من الحكم والأمثال لا نلوم الكتّاب لإيرادهم إياها لأنها في حقيقتها تعبر عن الواقع الذي يعيشونه. ولكن مع ذلك فإن كثيراً من الحكم والأمثال تعبر عن أخلاق الشجاعة والإباء، شجاعة وإباء الذين قالوا: لا دون نظر إلى اغراءات الجاه.

وفي كتاب مسكويه كثير من تلك الأخلاق وخاصة في كلمات مجموعة من متصوفة المسلمين «مثل أبي حازم وأبي سليمان الداراني وهي أقوال رائعة تكشف عن شمم الأخلاق(٨٨)». ووجود هذين النوعين من الأخلاق طبيعي جداً في مثل هذه البيئات.

٤ - إن كثيراً من الحكم والأمثال والأقوال المأثورة تدعو إلى الرفع من شأن الروح والتقليل من شأن الجسم مما خلق هوة كبيرة بين الروح والبدن وأدّى إلى نوع من الزهد لا يمكن إلا أن يوصف بأنه زهد سلبي. وهذا الزهد خطير جداً ولا بد من تقويمه عن طريق «إعادة التوازن بين الروح والبدن(٨٩)».

٥ - إن هذه الحكم وعند جميع الشعوب هي تعبير عن واقعها في مرحلة معينة ولا يغير في الأمر قول عبد الرحمن بدوي إن حكم الروم واليونان، حكم منحولة وضعت في العصر الهلنستي المتأخر(٩٠) لأنها -إن أراد بدوي ذلك أم لم يرد- انتاج يوناني سواء أكانت ولدت في عصر ازدهار الحضارة اليونانية أو في عصر انحطاطها، فالروح الشرقية التي ينتقدها عبد

(٨٧) مسكويه: الحكمة الخالدة، مقدمة المحقق، ص (١٢).
(٨٨) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص (١٢).
(٨٩) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص (١٣).
(٩٠) مسكويه: المصدر السابق، مقدمة المحقق، ص (١٤).

الرحمن بدوي وجدت في مرحلة تاريخية ما عند اليونان، والضعف والإزدهار عند أي شعب هو نتاجه هو لا نتاج شعب آخر غيره.

٦ - ارتبط ظهور نظرية الحكمة الخالدة مع ظهور بعض التيارات الروحية مثل الغنوصية وأهم ما يميز الغنوصية وتأكيدها على نسبية الأديان التقليدية وإرجاعها إياها إلى أصل روحي واحد أرقى منها، وهذا الإتجاه... يؤكد على وجود عنصر انساني إلهي مشترك يوحد كل الأديان والمذاهب ويحطم الطابع المطلق الذي يدّعي كل دين من الأديان امتلاكه، وما يزعزع هيمنة كل ايديولوجية دينية رسمية سائدة.

إن الفكر الموروث يحمل قوة تعبيرية لا تضيع بتبدل الزمان والمكان، وهذا سيخلق من دون شك «مشكلة جدلية جداً بين الأسطورة والعقل، وفي هذه النقطة نستطيع أن ندرك مظاهر الإستمرار والإنقطاع والتكرار في الفكر الإسلامي المعاصر، ونلاحظ بشكل خاص أن استراتيجية امتلاك تاريخ مثالي واسطوري يهيمن على النصوص الإسلامية، ويهدف إلى التأكيد والمحافظة على النظرة النموذجية للإنسان المسلم على العالم وعلى التاريخ ذاته»[٩١].

وفي الختام نؤكد على أن القيمة الحقيقية والفعلية لكتاب مسكويه ترجع وبصورة أساسية إلى أنه سعى لنشر «الفلسفة خارج الأوساط الخاصة»[٩٢].

ولكن أي الأوساط استمرت في قراءته ولماذا لم يحقق النجاح الذي حققه كتاب نهج البلاغة وهو من كتب المختارات أيضاً.

والجواب: إنه «من خلال المقارنة مع النجاح المستمر لنهج البلاغة في الأوساط الشعبية ومن خلال نسيان منتخبات كالحكمة الخالدة نرى انتصار النهج التقليدي على النهج العقلاني»[٩٣].

---

(٩١) Arkoun (M): Pour une critique de la raison islamique.P. 295.

(٩٢) Ibid. P. 295.

(٩٣) Ibid. P. 295.

لمحات من تاريخ القانون في العصور القديمة أورنمو.. بدايات التشريع

عبد الحكيم الذنون

تميز الوطن العربي منذ أقدم العصور بدور ريادي تجلى في جملة الانجازات الحضارية التي شكلت لبنة أساسية في تطور الحضارة الإنسانية.

فبعد انتقال الانسان القديم من عوالم العصور الحجرية تمكن من الاستقرار، وقام ببناء القرى ومن ثم المدن الأولى، وبذلك قام المجتمع

* عبد الحكيم الذنون: باحث من العراق، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات، يهتم بتاريخ وآثار العصور القديمة. من مؤلفاته: «الذاكرة الأولى»، «بدايات الحضارة».

المتحضر في أعقاب تلك الفترات الموغلة في القدم، وتجلّت هذه التطورات في المراحل الأخيرة لعصور ماقبل التاريخ، ومرحلة بدء الكتابة والاداب Pertolitrit ومن ثم مراحل العصور التاريخية.

لقد أقام الإنسان القديم المدن المتحضرة والدول القوية، وقام بتهيئة المستلزمات الكفيلة لدعم وتواصل هذا المسار فعمل على بناء المؤسسات والهيئات العامة لتوطيد دعائم المجتمع، وقام أيضاً ببناء القصور والمعابد حيث أن المعبد يعتبر النواة الأساسية لنشوء الدولة في بلاد الرافدين لأنه يمثل جانباً سياسياً واقتصادياً وروحياً.

وقد تعمقت القيم والمفاهيم الديمقراطية في المجتمع فكان النواب يبدون آراءهم فيما يتعلق بشؤون الدولة والمجتمع، وفي مسألة إعلان الحرب على الدول الأخرى، في إبرام المعاهدات والاتفاقيات الثنائية وكانت تقر من قبلهم.

وبذلك فإن سكان بلاد الرافدين القدماء سبقوا سكان بلاد الاغريق في مجال تطبيق الحريات بأكثر من ألفي عام، فلم يشأ مثلاً كلكامش خامس ملوك سلالة اوروك الأولى إعلان الحرب على (كيش)، إلا بعد أن طرح المسألة في مجلسي الشيوخ والنواب.

وشهد العراق القديم قيام أسس ومقاييس وقواعد وضعية نظمت على أرضيها علاقات الأفراد في المجتمع، فظهرت الى حيز الوجود تشريعات وقوانين وضعية شكلت نقطة الارتكاز لتسيير مجتمع الدولة في العصور القديمة.

لقد وضع (أورنمو) Ur Nammu مؤسس سلالة أور الثالثة قانون دولته في القرن الحادي والعشرين قبل الميلاد، وهو أول قانون مكتشف لحد الآن في تاريخ البشرية، وبعد قرن من الزمان فعل (بيلالاما) Bella Lama ملك أشنونة الأمر ذاته، وحذا حذو هذا الأخير الملك (لبت عشتار) Lapit Ashtar خامس ملوك سلالة إي – سن، وبعد هؤلاء أتى (حمورابي) -Ham

murapit سادس ملوك الدولة البابلية الأولى بقوانينه الشاملة لجوانب المجتمعات القديمة، فشكلت تكاملاً قانونياً متبلوراً وناضجاً بعد أن أمضى حمورابي مدة أربعين عاماً في تجارب الحكم اضافة الى استفادته من نصوص القوانين الثلاث التي سبقت ولايته، وقد وضع الحثيون والآشوريون قوانين خاصة بهم.

إن قانون حمورابي كان قد ظهر قبل ظهور أقدم مجموعة من القوانين الاغريقية المعروفة حتى الآن كقوانين مدينة كورتين في كريت بأكثر من اثني عشر قرناً. لقد عثر على هذه القوانين خلال عامي ١٨٨٤ - ١٨٨٥، في موضع المدينة القديمة كورتين وهي منقوشة على الواجهة الداخلية لأحد الأبنية، ويرقى تاريخ القسم الأعظم منها إلى القرنين السادس والخامس ق.م.

ولاترتفع قوانين سبارطة القديمة الى المستوى الرفيع والمتكامل الذي بلغته قوانين وادي الرافدين، لاسيما وإن سبارطة لم تعرف عند نشأتها تدوين العرف واعلانه في ساحات عامة - أي القوانين المدونة - وليست القوانين السبارطية المعروفة باسم المشرع ليكورج Likurg الذي لم يعرف في البداية إلا إسمه من صنع هذا المقنن حقاً، وإنما وضعت على مرّ الحقب وصار منها مانعرفه بالقوانين اليونانية السبارطية المدونة.

ولانعرف حتى الآن عن قوانين دراكون Drakun التي صدرت عام ٦٢١ ق.م، إلا أن النزر اليسير الذي وصلنا عن نسخة متأخرة من عامي ٤٠٩ - ٤٠٨ ق.م يعطي فكرة عنها، وقد أُجري بعض التعديل على هذه النسخة فأضيفت إليها فقرة خاصة بالجريمة واقتباسات أخرى من القانون القديم.

بينما لم ينسَ المشرعون في وادي الرافدين قبل ذلك بقرون زمنية مختلفة سرد حالات الاجرام وتثبيت العقوبات الخاصة بالمجرمين، ومن ناحية أخرى لم تكن جميع قوانين الشرق القديم تتصف بالقسوة والعقوبات

الصارمة كما هو الحال في قوانين دراكون التي قال عنها أرسطو: «لقد اقتبس الكثير من قوانين دراكون حتى في ظل دستور دائم، بالرغم من أن هذه القوانين لاتذكر إلا بالقسوة والعقوبات التي لاحد لها».

وليست القوانين الرومانية القديمة المعروفة باسم الألواح الاثني عشر والتي قننت في حدود عامي ٤٥١ - ٤٥٠ ق.م، أو قوانين مانكيان Mankian في عهد القيصر تراجان ١١٥ - ١١٧ق.م، أو قانون هادريان Haderian المكتوب بالأحرف اللاتينية على قاعدة هيكل عثر عليه في تونس، بمرتبة قوانين بلاد الرافدين القديمة.

لقد أصدر ملوك العراق القديم قوانين منظمة واضحة المعالم والتعابير والآفاق بحيث لم تدع مجالاً لاجتهادات القضاة الشخصية، وعلى سبيل المثال فإن قوانين حمورابي كانت قد منعت في إحدى موادها القاضي من التراجع عن حكم أصدره، وفرضت عليه في حالة إقدامه على ذلك عقوبة صارمة هي إقصاؤه من المحكمة أمام زملائه القضاة ورفع الحصانة القضائية عنه، وعلى النقيض من ذلك جاءت أكثر القوانين الاغريقية والرومانية مسهبة في جملها مفتقدة النظام أي الناحية الفنية التي تميز بها القانون الرافدي القديم.

فإذا كانت القوانين اليونانية والرومانية قد صدرت بصورة عامة في عدة لوائح معلنة ثبُت عليها العرف في عصور مختلفة، فإننا نرى قوانين العراق القديم وخاصة قانون حمورابي قد وضعت دفعة واحدة ولم يعمل بها في عهده لوحده بل عمل بها خلال عهود خلفائه، إذ نقل المشرعون اللاحقون محتويات كثير من موادها إلى قوانينهم، بينما قام بوضع قوانين الشرق القديم - والعراقية على وجه الخصوص - مستشارون مختصون في البلاط فجاءت مبوبة ومعللة، علماً بأن القوانين الاغريقية والرومانية في معظمها كانت على شكل أوامر وقرارات قيصرية.

لقد كانت دول المنطقة في سومر وبابل ونينوى أسبق من الاغريق والرومان في بناء هيكل السلطة التنفيذية التي تمثلت في يد الملك والوزراء - الكتاب - ونوابهم، وأحرزت تقدماً واضحاً كذلك على اليونان والرومان في المراسلات الدبلوماسية وتنظيم البروتوكولات وعقد الأحلاف وإبرام الاتفاقيات الثنائية ومعاهدات ومواثيق الصلح الدولية.

وإذا كانت بعض القوانين الاغريقية قد حددت ملكية الأفراد للأراضي، وكان القانون الروماني الذي صدر في عام ١١١م قد نظم مسألة توزيع الأراضي الزراعية، فإن الملك السومري (اوركاجينا) Urukajian فعل أمراً يشبه ذلك خلال القرن الخامس والعشرين ق.م عندما قام بإعطاء الأراضي للمعابد والأفراد.

ولم يسبق الاغريق والرومان الشرق القديم في تحديد الأسعار وتثبيت الأجور، فما تم ذلك من قوانين سواء في عهد ديوكليتيان Diokiletian في عام ٣٠١ ق.م فما بعده حتى القرن السادس الميلادي، لا يصل إلى نظيره من قوانين الشرق القديم عامة وقوانين بلاد الرافدين خاصة، لاسيما وأنها كانت معروفة قبل القوانين الرومانية بأكثر من ألفي سنة..

وقد اعترف هيرودوت Herodute نفسه: «إن الهلنستيين مدينون بالكثير للشرق القديم وخاصة لأرض بابل التي أخذوا عنها الكثير من الانجازات الحضارية الهامة»، وإن ذلك ليدل دلالة أكيدة على مدى قدم ونضج وعمق وشمولية قوانين وادي الرافدين التي كانت أساساً ارتكزت عليه فيما بعد ليست قوانين المنطقة فحسب، بل قوانين وتشريعات العالم المتمدن.

شيء من التاريخ

إن اسم سومر Sumer من أقدم الأسماء التي أطلقت على منطقة السهل الرسوبي في جنوبي بلاد الرافدين، ويمتد عصر فجر السلالات السومرية Early Dunastic Period فيما بين نهاية عصر جمدة نصر ٢٩٠٠ ق.م، وبداية عهد الامبراطورية الأكادية السرجونية ٢٣٥٠ق.م، ويعتبر

هذا الدور من أغنى الأدوار الثقافية والحضارية في بلاد الرافدين، وقد وجدت معالم الأدوار الحضارية السومرية في أشهر المدن القديمة مثل: سبار (تل أبو حبة)، شروباك (فارة)، كيش (تل الاحيمر)، اوروك (الوركاء)، اور (تل المقير)، نيبور (نفر)، لجش (تلو)، أشنونة (تل أسمر)، خفاجي (تل أجرب)، ماري (تل الحريري).

لقد تطورت الكتابة في هذا العصر وأصبحت ملائمة للتدوين في كافة المجالات، فقد تطور الخط من طور الصور إلى طور الرموز والعلامات ثم صارت مقاطع ذات قيم صوتية ترسم بخطوط مستقيمة عند كتابتها على ألواح الطين، أو عندما تحفر على الحجر وهي تشبه المسامير شكلاً ولذلك سميت بالكتابة المسمارية Cuneiform، وقد بلغ عدد هذه العلامات ستمائة علامة بين رمز ومقطع ثم تكونت الجملة كاملة بإدخال الصيغة الفعلية عليها فأمكن التدوين بواسطتها، وكتبت أعمال الملوك وحروبهم ودونت الأساطير والملاحم وبقية أصناف الميثولوجيا والتراتيل الدينية والقوانين.

وتعتبر سلالة كيش الأولى أول سلالة سومرية بعد الطوفان وتبدأ بعد ٢٨٠٠ق.م، ومن ملوك هذه السلالة: ايتانا، وميسيليم، وأجار أكا الذي حاربه كلكامش Gelgamesh خامس ملوك سلالة الوركاء، وبطل الملحمة الرافدينية الشهيرة.

ويعتبر عصر لكش من العصور الثقافية الراقية في تاريخ فجر السلالات السومرية، وكشفت التنقيبات الآثارية قبل نيف ونصف قرن عن آثار لملوك هذه السلالة وأشهرهم: أورنانشة، اكوروكال، أي أناتم، وأوروكاجينا الذي يعتبر أول مصلح اجتماعي في التاريخ، بدأ حكمه في عام ٢٣٥٥ ق.م، وأصدر مرسوماً بتخفيض وتنظيم الضرائب وارجاع الأراضي للمعبد وتخفيض أجور الكهنة ومنعهم من ابتزاز أموال الناس.

وبعد القضاء على لوكال زاكيزي زعيم الوحدة السومرية من قبل الأكاديين الذين قدموا إلى سومر عن طريق سورية والفرات، يبدأ عصر

الامبراطورية الأكادية التي استمر حكمها زهاء قرن ونصف القرن في الفترة ٢٣٧١ - ٢٢٣٠ ق.م، وكان انهيارها على يد القبائل الكوتية الجبلية.

ثم تأسس عهد سومري آخر أطلق عليه اسم عصر النهضة السومرية في عهد سلالة أور الثالثة، ويبدأ عهد الانبعاث السومري بعد إجلاء الكوتيين، وقد تميز هذا العصر بإحياء الآداب السومرية بعمل سومري وأكادي مشترك، وبرز نشاط واسع النطاق في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والقانونية والإجتماعية والعمرانية.

لقد حكم ملوك سلالة اور الثالثة في الفترة ٢١١١-٢٠٠٣ ق.م، ويعتبر (أورنمو) هو المؤسس لهذه السلالة، ويعود إليه الفضل في تقنين أول قانون عرفته البشرية... لقد قام أورنمو بوضع الشرائع والقوانين ليحكم بموجبها البلاد على أساس من العدل، وتعتبر قوانينه - موضوع بحثنا هذا - من أقدم ماكتشف من قوانين لحد الآن.(١)

قانون أورنمو

حكم أورنمو ملك أور في الفترة ٢١١١ - ٢٠٩٤ ق.م، وقام بتقنين أقدم القوانين التي كشف عنها أركولوجياً، ولم يصلنا من قانون أورنمو سوى بعض الكسر من الرقُمْ الطينية المفخورة.

تتضمن ديباجة قانون أورنمو بعض أعماله واصلاحاته لاسيما في الجوانب الاقتصادية والإجتماعية، وفي تركيزه على شؤون الأوزان والمكاييل التي من شأنها توفر الرخاء الاقتصادي وتهيئ الاستقرار في المعاملات وتزيد من ثقة الناس بالسلطة.

ومما جاء في مقدمة قانون أورنمو: «أنه أقرّ السيلا البرونزي، وثبت وزن المينة، وثبت وزن الشقل(٢) الحجري والفضي بالنسبة الى المينة»، ومن ثم نراه بأنه يفتخر بأنه «وفرّ الحرية في بلاد أكاد للتجارة البحرية ضد قراصنة البحر، وليجلب الخير والازدهار لبلاد سومر وأكاد».

لقد بدأت مقدمته بتمهيد يتضمن عبارات من المثل الأخلاقية والسلوك الإنساني الراقي، ويلاحظ من خلال هذه المقدمة المدونة باللغة

السومرية، مدى اهتمام المجتمع السومري بتثبيت المحتوى الفضي للشقل وتثبيت سعره التعادلي قياساً الى المينة، وهو مبدأ لايزال معترفاً به لإضفاء الثقة على العملة وتعزيز قيمتها، ولايزال العمل بهذا المبدأ قائماً في جميع النظريات النقدية الحديثة.

وفي هذا العهد كانت نسبة الفضة الى النحاس تتراوح بين (١ : ١١٢)، و (١ : ١٤٠)، ومن الجدير بالذكر أن المواد القانونية في شريعة أورنمو التي ذكر فيها الشقل وأجزاؤه ومضاعفاته بلغ عددها ١٥ مادة، وأرقامها كالتالي: (٥، ٧، ١٠، ١١، ١٣، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٥)، وهي تبحث في (الأحوال الشخصية، والقسامة[٣]، والغرامات المالية، والدية، والعقوبات)، وقد اشتهر قانون أورنمو بمعالجته لشؤون المرأة والأسرة حتى أنه سمي أيضاً بقانون العائلة.

ومن الجدير بالذكر أن قانون أورنمو الذي يعتبر أقدم تشريع معروف في تاريخ الإنسانية بعد وثيقة اصلاحات أوروكاجينا، وجد في نيبور (نفر) على لوحة تالفة ولم يترجم إلا حديثاً. وأن ماتبقى من تشريعات سلالة أور الثالثة يعتبر هاماً جداً نظراً لكونها من الوثائق الأولى، إضافة إلى كون موادها القانونية تمتاز بالمرونة والديناميكية.

يتألف قانون أورنمو من إحدى وثلاثين مادة قانونية، ففي عام ١٩٥٢م استطاع العالم المختص بالسومريات ومؤلف كتاب من ألواح سومر (صموئيل نوح كرير)، من التعرف على لوح مسماري محفوظ في متحف الشرق القديم في استانبول يحتوي على أجزاء من قوانين أورنمو الذي عثر عليه في نيبور ببلاد سومر، واستطاع مع عالم المسماريات (كورني) أن يتعرف على كسرتين لرقيم طيني من أور يضم أجزاء أخرى من القوانين، وأخيراً استطاع الآثاري (فنكل شتاين) أن يسلط الضوء على مجموعة من الكسر التي احتوت نصوص قوانين أورنمو ومايتعلق بها مبيناً بذلك صورة شبه واضحة عن هذا القانون الأول في تاريخ العالم.

مقدمة قانون أورنمو

[. . . شهر . . ثبت قرابينه المنتظمة بتسعين كور من الحبوب وثلاثين خروفاً وثلاثين سيلاً من الزبد].

بعد أن فوّض الإلهان آنو وإنليل ملوكية أورإلى الإله نانار «نانا»، وطد أورنمو وليد الآلهة ننسون لامه المحبوبة التي ولدته استناداً إلى أوامره - أي أوامر الاله ننار - العدالة والصدق . . بعد أن قتل تمنحاني أمير لكش بقوة الاله ننار سيد مدينة (أور) وأعاد القوارب «وكان للاله ننار إلى الكيمو وهكذا أصبح شهيراً في أور».

في ذلك الوقت كانت الحقول خاضعة لسطوة النسقوم والتجارة البحرية خاضعة لسطوة مراقبي الملاحة . ورعاة المواشي خاضعين لسطوة ناهبي الثيران وناهبي الأغنام وناهبي الحمير . . وبعد ذلك استطاع اورنمو المحارب الشجاع ملك أور ملك بلاد سومر وأكاد بقوة الاله ننار سيد مدينة (أور)، وبأمر الاله أوتو، استطاع أن يوطد العدالة في البلاد وأن يزيل البغضاء والظلم والعداوة.

«وبتوفيره الحرية في بلاد أكاد للتجارة البحرية ضد هيمنة مراقبي الملاحة ولرعاة المواشي ضد هيمنة ناهبي الثيران وناهبي الغنم وناهبي الحمير، وطد الحرية في بلاد سومر وأكاد».

«في ذلك الوقت هو . . . لاوف ومرد وكازالوا. . . . بنت السبعة . . . أقرّ السيلا البرونزي، وثبّت وزن المينة وثبّت وزن الشقل الحجري والفضة بالنسبة إلى المينة». . . .

مواد قانون أورنمو

المادة (١) - إذا صدم رجل (عن غير عمد) إبنة رجل، وفقدت خصوبتها، فعليه أن يدفع ١٠ شقل فضة.

المادة (٢) - إذا ضرب رجل إبنة رجل آخر، وفقدت خصوبتها، فعليه أن يدفع ثلث مينة فضة.

المادة (٣) - . . . . [٤].

المادة (٤) - إذا استعانت زوجة رجل ما بالسحر، وأغوت رجلاً آخر بحيث أنه ضاجعها فللزوج الحق في أن يقتل المرأة، ولكن يجب إطلاق سراح الرجل الذي أغوته تلك المرأة.

المادة (٥) - إذا أزال رجل بكارة أَمة رجل آخر بالإكراه عليه أن يدفع الغرامة خمسة شقلات فضة.

المادة (٦) إذا طلّق رجل زوجته الأصلية عليه أن يدفع لها نصف مينة من الفضة.

المادة (٧) - إذا طلّق رجل زوجته (التي كانت أرملة قبل زواجها منه)، عليه أن يدفع لها نصف مينة من الفضة.

المادة (٨) - إذا كان الرجل قد عاشر الأرملة دون أن . . . عقد أصولي، فلا يحتاج لأن يدفع لها شيئاً (في حال طلاقها).

المادة (٩) - . . . . . . [٥].

المادة (١٠) - إذا اتهم رجل رجلاً آخر بـ . . . و (المشتكي) جلب (المتهم) الى النهر، لكن النهر أثبت براءته فالشخص الذي جلبه - أي المشتكي - عليه أن يدفع كغرامة ثلث مينة من الفضة.

المادة (١١) - إذا اتهم رجل زوجة رجل آخر بالزنا، لكن النهر أثبت براءتها فعلى متهمها أن يدفع كغرامة ثلث مينة من الفضة.

المادة (١٢) - إذا دخل الخطيب بيت أبي الخطيبة وأتم الخطبة، لكن بعد ذلك أعطى الوالد الخطيبة الى شخص آخر فعلى أبيها أن يدفع للخطيب ضعف ما جلبه من هدايا.

المادة (١٣) - . . . . . عليه أن يرجع له شقلين من الفضة.

المادة (١٤) - إذا . . . . أمة . . . عبرت إلى خارج سور المدينة، وأرجعها رجل (آخر)، فعلى صاحبها أن يدفع للشخص الذي أعادها شقلين من الفضة.

المادة (١٥) - إذا قطع رجل في . . . . . قدم رجل آخر عليه أن يدفع كغرامة عشرة شقلات من الفضة .

المادة (١٦) - إذا حطم رجل متعمداً طرف (ساق أو يد) رجل آخر بهراوة عليه أن يدفع كغرامة مينة واحدة من الفضة .

المادة (١٧) - إذا قطع رجل بسكين أنف رجل آخر عليه أن يدفع كغرامة ثلثي المينة من الفضة .

المادة (١٨) - إذا قطع (رجل) . . . . ب . . . لكل . . . عليه أن يدفع كغرامة شقلاً من الفضة .

المادة (١٩) - إذا كسر رجل (سن) (رجل آخر)، عليه أن يدفع كغرامة شقلين من الفضة (لكل سن) .

المادة (٢٠) - . . . .(٦)

المادة (٢١) - . . . . سوف يجلب، وإذا لا يمتلك أمة عليه أن يدفع له عشرة شقلات من الفضة، وإذا لم تكن عنده فضة يجوز أن يدفع له أية مادة يمتلكها .

المادة (٢٢) - إذا تكبرت أمة رجل ما، وأقسمت لسيدتها على مساواة نفسها بها - أي بالسيدة - فعلى السيدة أن تدعك فاها - أي فم العبدة - بلتر من الملح .

المادة (٢٣) - إذا تكبرت أمة رجل ما، وساوت نفسها بسيدتها وضربتها . . . . . .

المادة (٢٤) - . . . .(٧)

المادة (٢٥) - إذا حضر رجل كشاهد في قضية قانونية، ونوى قبل حضوره المحكمة أن يكذب في شهادته، عليه أن يدفع كغرامة خمسة عشر شقلاً من الفضة .

المادة (٢٦) - إذا حضر رجل كشاهد في قضية قانونية، ورفض أن يقسم وأن يدلي بشهادته، عليه أن يعوّض بقدر ما تفرضه عليه القضية من غرامة .

المادة (٢٧) - إذا تسلط رجل وزرع حقلاً يعود إلى شخص آخر، فإذا أقام صاحب الحقل دعوى قانونية ضده، لكن المغتصب - أي الذي زرع الحقل - تجاهله، فإنه - أي المغتصب - سوف يخسر حق المصروفات التي صرفها على الحقل.

المادة (٢٨) - إذا تسبب رجل في إغراق حقل مزروع يعود لرجل آخر عليه أن يدفع لصاحب الحقل ٣ كور[٨] من الشعير لكل آكو[٩] من الحقل.

المادة (٢٩) - إذا .... ضد رجل آخر ....

المادة (٣٠) - .... يجب أن يدفع له.

أضواء على قانون أورنمو

لم يستطع ملوك سلالة أور الثالثة (٢١١١-٢٠٠٣ ق.م)، والذين بلغوا خمسة ملوك، بالرغم من ميلهم للظهور بمظهر صاحب المبادىء - الورع، الذي يقدم الولاء الدائم للآلهة، التحرر من النتائج التي تركها المفهوم الأكادي للملكية والحضارة في طقوسهم وحياتهم الدينية وممارساتهم السياسية والحربية، فقد سار بعض ملوك هذه السلالة ومن ضمنهم «شوجي» Sholji في ضوء النمط الأكادي حيث تلقبوا بالآلهة، وأبرز دليل يتجلى في هذا المضمار هو اقتران الشارة الالهية بأسمائهم.

وحول نظام الاشهاد في قوانين سلالة أور الثالثة، فلم يكن وسيلة جديدة، حيث أن الاشهاد عرف عند سكان بلاد الرافدين القدماء منذ العهد السومري الأول - عصر فجر السلالات السومرية - وفي العصر الأكادي قبل أكثر من خمسة آلاف سنة.

ومن حيث المبدأ يعتبر الاشهاد الوسيلة الرئيسية لنقل ملكية الأشياء الثمينة، ويشترط لصحة العقد بموجب هذا النظام إتمام بعض الإجراءات العلنية الواجب مراعاتها على بعض المعاملات كالبيع والاقراض والشراء والتصرفات المدنية الأخرى.

وقد ركز القانون الرافدي القديم على مبدأ العبرة للنية الحقيقية كأحد المبادىء التي ارسيت لدعم وحماية الأسرة، خاصة فيما يتعلق بالأحوال المدنية للأسرة وشرح الوصايا والعقود والبيانات الأخرى.

وإن اعتماد القصد أو النية في الحكم Intention يعتبر إقراراً لمبدأ العدالة، وقد اهتمت قوانين بلاد الرافدين القديمة، ومنها قانون أورنمو بهذه المسألة إهتماماً بالغاً، حيث كان من السائد والمتعارف عليه قيام القاضي بالنظر وملاحظة صدق نية المتعاقد، إضافة إلى ذلك يقوم بجمع كافة البيانات والمعلومات تحرياً عن هذه النية قبل أن يصدر الحكم على القضايا المطروحة أمامه.

وفي ضوء ذلك تشير المادة (٢٥) من قانون أورنمو على استظهار نية الشاهد قبل حضوره المحكمة في قضية قانونية، فإذا اكتشفت المحكمة نية الكذب لديه، عليه أن يدفع خمسة عشر شقلاً من الفضة كغرامة.

وحول نظام التجربة فقد عرف لأول مرة في تاريخ البشرية في وادي الرافدين على مدى أكثر من خمسة آلاف عام، ولاتزال آثاره شاخصة ومتواصلة لحد الوقت الحاضر في كثير من الدول العربية والعالمية، ويقوم هذا النظام على أساس امتحان المتهم الذي تعوزه الأدلة سلباً أم إيجاباً عن طريق احضاره إلى مكان قدسي يعتقد بتدخل القوى الالهية فيه كأن يجلب إلى النهر مثلاً، وهو مكان مقدس لدى العراقيين القدماء، ومن ثم يطلب من المتهم أن يرمي بنفسه فيه، وغالباً ماتنهار معنويات المتهم إذا كان مقصراً أو مذنباً أمام رهبة النهر وخشية غضب الآلهة إذا ماادعى الكذب أمامها، فيعترف بذنبه الذي اقترفه، وقد يرمي بنفسه بين أمواج المياه، فإذا خرج سالماً اعتبر بريئاً إذا غلبه النهر يثبت جرمه.

وقد ورد في المادتين ١٠-١١ من قانون أورنمو مايتعلق بنظام (التجربة)، أو (الامتحان)، أو (الاختبار) بخصوص بعض الجرائم التي تنقصها الأدلة وتحوم حولها الشكوك ومنها جريمة الزنا، فقد نصت المادة

العاشرة من هذا القانون الى حالة اتهام شخص لشخص آخر بإتيان فعل مناف للحشمة، فإن من حق المدعي إستقدام المدعى عليه إلى النهر لاثبات التهمة عليه أو دحضها، فإذا أثبت النهر براءة المتهم من التهمة المنسوبة إليه، توجب على المشتكي (المدعي) أن يدفع غرامة مقدارها ثلاثة شقلات من الفضة.

وأما فيما يتعلق بنظام الدية Wergeid والمقصود به افتداء عداوة المجني عليه أو عشيرته بدفع مبلغ من المال له أو لأهله أو لعشيرته تفادياً من انتقامه وتهدئة لخاطر ذويه وعشيرته، ولتجنب القصاص الذاتي الذي يتجاوز الانتقام الى المواجهة الجماعية والحروب، فقد عرف هذا المبدأ منذ أقدم العصور في بلاد الرافدين، حيث جوّزت التشريعات العراقية القديمة إفتداء أعمال الانتقام الفردي بمبلغ من المال أو بدل عيني يحدده المحكمون في ضوء طبيعة الضرر اللاحق ونوعيته ويختلف باختلاف الطبقة التي ينتمي إليها كلاً من الجاني أو المجني عليه.

وفي قانون أورغمو نلاحظ بأن القانون تضمن تطبيقات لهذا النظام في أكثر من مادة واحدة، وخاصة فيما يتعلق بالأحوال الشخصية وتنظيم شؤون الأسرة، فقد تطرقت المادة الخامسة من القانون أعلاه الى حالة الشخص الذي يعتدي بالاكراه على أمة تعود لشخص آخر، وعليه من أجل تفادي انتقام الشخص مالك الأمة أن يدفع خمسة شقلات من الفضة كغرامة.

أما المادة العاشرة من قانون أورغمو فقد عالجت حالة الشخص الذي يتهم شخصاً آخر بقضية معينة ثم تظهر براءة المتهم، فعلى المدعي في هذه الحالة أن يدفع كغرامة ثلاثة شقلات من الفضة تجنباً من انتقام المدعي وتهدئة لخاطره..

ومن الجدير بالذكر في هذا المضمار، أن القوانين السومرية من حيث نمطها العام كقانون أورغمو، وقانون لبت عشتار[١٠]، لا تعتمد مبدأ القصاص أو الردع القاسي والشديد فيما يتعلق بنظام الدية، وإنما اكتفت فقط بفرض

الغرامة المالية بشأن الجرائم المختلفة بعكس ماتضمنته قوانين بابل ونينوى التي أكدت في أغلب الحالات الجرمية على ضرورة التشديد على مبدأ القصاص واتباع طريقة الردع والقسوة وهذا أمر طبيعي ومطلوب(١١).

وحول الإثراء غير المشروع فإن أول ماعرف هذه المسألة هو قانون أورنمو، وكان مما ورد في مقدمته «قيام الملك بتوطيد العدالة في البلاد، وإزالة البغضاء والظلم، وتوفير الحرية للتجارة البحرية في بلاد سومر وأكاد»، ثم اختتمت المقدمة بعبارة رائعة تجلّت في ذلك الجزء الذي يؤكد على «تثبيت الأوزان والمقاييس والمكاييل لمنع الغش والابتزاز والاثراء غير المشروع».

وقد نصت خاتمة قانون أورنمو على مايلي: «في ذلك الوقت. . . . أقرّ السيلا البرونزي، وثبت المينة، وثبت وزن الشقل الحجري والفضي بالنسبة إلى المينة»، ومفاد ذلك أنه ليس الأمر تثبيت أوزان العملة المستخدمة كوحدة قياس ووسيلة للتبادل والاتجار فحسب، وإنما تحديد محتوى وحدات هذه العملة من المعادن قياساً الى المينة، وذلك تجنباً للانزلاقات في أوزانها، واستغلال هذه الانحرافات بالتالي في التعامل اليومي، وماينجم على أثر ذلك من تلاعب واحتكار وغش وإثراء غير مشروع.

أما مفهوم النهي Injection فقد عرف في مواد وأحكام القوانين الرافدية القديمة، ويقصد به قانوناً منع ارتكاب الفعل الذي يؤدي إلى ضرر مادي أو الاستمرار فيه، ويدخل ضمن هذا المفهوم أيضاً منع الشخص مراجعة القضاء بصدد الحصول على حكم جائر، ومنعه من الاستفادة بنتائج حكم جائر إذا كان قد حصل عليه فعلاً، وقد عرف النهي في شريعة اورنمو، فقد حظرت المادة (٢٧) على الشخص أن يتسلط على حقل يعود إلى شخص آخر ويزرعه دون رضاه، فإذا فعل ذلك وتجاهل الدعوى القانونية التي يقيمها ضده صاحب الحقل، يخسر حتى المصروفات التي صرفها على الحقل.

وقد اعتمدت الكثير من العقود والمعاملات اليومية في القوانين الرافدية القديمة على مبدأ الثقة Trust . . . هذا المبدأ الذي شكل في تلك الحقب مظهراً آخراً من مظاهر العدالة Equity ، والذي كان له الدور البارز في تطور العملية القضائية في العصور والحقب اللاحقة.

وحول نظام المحلفين[١٢] Jury System فقد عرفته قوانين وادي الرافدين، وإن إدخال نظام المحلفين في ميدان القضاء له الأثر الإيجابي في استقرار القضاء وسيادة القانون ووضع حد للتجاوز على حرمة العائلة والحرية الفردية وحرية المجتمع من العبث والانتهاك والزور.

وقد ارتكز المشرع القديم على هذه الأرضية وأخذ بطريقة التحقيق كوسيلة من وسائل الاثبات القضائي، واستحلاف الشهود أن يبينوا الحقيقة ماثلة فيما حضروا الى المحكمة من أجله، كما أنهم اعتمدوا البينة التي تعني شهادة الشهود، ولكنها شهادة رؤية وليست شهادة تزكية، وهي ميزة تفردت بها القوانين في العراق القديم قياساً الى القوانين التي جاءت بعدها بعدة قرون.

ويتضح بأن القضاة في المحاكم العراقية القديمة كانوا لايأخذون بأقوال الشهود كما هي، بل لهم سلطة تقرير هذه الأقوال وتقييمها ووزنها ومناقشة أصحابها.

«وفي قانون أورنمو تناولت المادة (٢٥) حالة الشاهد في قضية قانونية إذا كان قد نوى قبل حضوره أن يكذب في شهادته فعليه أن يدفع كغرامة خمسة عشر شقلاً من الفضة، أما إذا حضر الشاهد- المادة (٢٦) من القانون - ومن ثم رفض تأدية القسم أو الإدلاء بشهادته، فعليه أن يعوض بقدر ماتفرضه القضية من غرامة»[١٣].

إن أورنمو أكد على توطيد دعائم الحق والعدل، وتجلّت منطلقاته الحقوقية في مقدمة شريعته المسماة باسمه: «قانون أورنمو»، والتي كانت مضامين محاورها مؤشراً تمهيدياً للشروع بإرساء دعائم الحقوق على صعيد الإنسانية ككل[١٤].

الهوامش

١- الذنون، عبد الحكيم - الذاكرة الأولى - الطبعة الثالثة - دار المعرفة - دمشق ١٩٨٨، ص ٣٤.

٢- عادل الشقل الواحد ١/ ٦٠ من الوزنة البابلية المعروفة باسم «مينة».

٣- نظام القسامة Compurgation أو التطهير باليمين: هو إجراء قضائي يقوم على أساس قيام المدعى عليه أو ذويه أو جيرته بحلف القسم لاثبات دعواه، أو التأكيد على ماحلف عليه من خلو طرفه من التزام معين أو جرم منسوب إليه وعندما تأخذ المحكمة بصحة دعواه وتحسم لمصلحته موضوع الدعوى أو الخلاف أو القضية المطروحة، وتعرف القسامة أيضاً بالتزكية أو التنزيه.

وقد لجأ العراقيون القدماء الى اتباع أسلوب القسامة في معالجة وحسم الكثير من الخلافات والمنازعات في مجال قضايا الأحوال المدنية وعقود البيع والشراء وشؤون البيت والعائلة.

إن مبدأ التطهير باليمين أو القسامة من المرجح أنه يمثل الأصل التاريخي لنظام المحلفين الذي شهدته قوانين بلاد الرافدين واتبعته فيما بعد القوانين الاغريقية والرومانية والأوربية في العهود المتأخرة، لاسيما وأن الشهود في هذا النظام إنما يقسمون على مدى صحة الدعوى أو تأييد قسم المدعى عليه لتأكيد معاينتهم وقوع الحادث أو التصرف، وهو بهذا يقترب من المبدأ الذي اعتمده نظام القسامة أو التطهير باليمين أو التزكية الذي عرفته قوانين بلاد الرافدين، والذي يقوم هو الآخر على حلف اليمين الذي يؤديه المدعى عليه أو ذويه أو جماعته على مدى صحة دعوى هذا الأخير.

ومبدأ القسامة عرفته المحاكم الانكليزية في العهد الانكلوسكسوني ٤٤٩- ١٠٦٦م، وقد اعتمد هو الآخر على نظام التجربة أو الاختبار كوسيلة من وسائل الاثبات التي كانت سائدة في شرائع بلاد الرافدين القديمة.

٤- سطورها مفقودة.

٥- سطورها مفقودة.

٦- سطورها مفقودة.

٧- سطورها مفقودة.

٨- كان (الكور) من المكاييل الشائعة في تلك الحقبة، وعادلت سعته نحو (٢٥٠) ليتراً من المكاييل الشائعة حالياً.

٩ - (الآكو) الواحد يعادل ٣٥ر. هكتاراً تقريباً قياساً إلى (الكور).

١٠- انظر بحثنا الموسوم: «بيت عشتار.. قوانين سبقت حمورابي»، مجلة المعرفة، السنة الخامسة والثلاثون - العدد ٣٩٨ - تشرين الثاني ١٩٩٦، الصفحات ١٦٨ - ١٧٨.

١١- الذنون، عبد الحكيم - التشريعات البابلية - دار علاء الدين، دمشق ١٩٩٢، ص ٩٥.

١٢- يفترض نظام المحلفين وجود عدد مختار من كبار القوم يشتركون مع القاضي في محاكمة المجرم.

١٣- النجفي، حسن- التجارة والقانون بدءاً في سومر، بغداد ١٩٨٧، ص ٢٨.

١٤- الذنون، عبد الحكيم - تاريخ القانون في العراق - دار علاء الدين، دمشق ١٩٩٣، ص٦٢.

* * *

الموضوعية في العلوم الاجتماعية

حسن العلي

المعرفة العلمية للمجتمع وخصوصيتها المميزة:

تعتبر المعرفة العلمية من أرقى درجات المعرفة وأدقها، فهي نتيجة جهود فكرية منظمة، متخصصة بدراسة الظواهر والحوادث دراسة موضوعية، بالاعتماد على خواص هذه الظواهر وطبيعتها والعلاقة بين بنيتها الواعية واللاواعية.

---

* حسن العلي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الاجتماعية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

والمعرفة العلمية لأي اختصاص أو علم سواء كان من العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية، نظرياً أو تطبيقياً لابد أن تتوفر فيها الشروط التالية:

أ- أن تكون مكونة من حقائق ومعلومات وبيانات مشعبة، ومتكاملة، وقادرة على تفسير جميع الظواهر والتفاعلات والتغيرات التي تنتاب وحدات الموضوع وعناصره.

ب- المعرفة العلمية لأي اختصاص ينبغي أن تكون نظرية وتطبيقية بآن واحد، بمعنى أن العلم لايمكن أن يسمى علماً دون احتوائه على مجموعة فرضيات، وقوانين ونظريات (منهجية) تفسر ظواهره، وتفاعلات وحداته المدروسة وتصف وتحلل الأشياء التي يدرسها.

جـ- إن حقائق وقوانين ونظريات المعرفة العلمية قابلة للزيادة والتراكم فكلما ازدادت الأبحاث النظرية حول اختصاص معين كلما ازدادت وتشعبت النظريات والقوانين العلمية، وكلما أصبح العلم قادراً على تفسير الظواهر.

د- إن المعرفة العلمية هي معرفة اختبارية وتجريبية، أي أن حقائقها ونظرياتها وقوانينها لم تظهر إلا بعد اجراء الدراسات والفحوصات والمسوحات العلمية (الميدانية) التي تنتهج الأساليب النظامية والموضوعية والاحصائية في التقصي والتحليل.

هـ- على علوم واختصاصات المعرفة العلمية ايجاد طرق وأساليب بحثية ثابتة وفعالة يمكن الاعتماد عليها في جمع وتصنيف وتحليل المعلومات التي يمكن اضافتها الى الهيكل النظري للاختصاص العلمي.

و- يجب أن تكون نظريات وقوانين المعرفة العلمية باختصاصاتها وحقولها المختلفة قابلة للتغير والتبدل، بتغير وتبدل الظروف الموضوعية للأشياء والظواهر والحقائق التي تهتم بدراستها وتحليلها.

ز- إن المعرفة العلمية تهتم بدراسة ماهو كائن، ولاتهتم بدراسة مايجب أن يكون(١).

(١)- الحسن- احسان محمد- الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي- دار الطليعة بيروت- الطبعة الثانية ٩٨٦ ص١٣.

والمعرفة العلمية سواء في العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية تتميز بالتراكمية المعرفية، ومن الخطأ الاعتقاد بأن هناك منهجاً واحداً في أي نوع من العلوم، كما أنه ليس هناك علم بدون منهج، «المهم هو التفاعل والتقارب في المناهج المتبعة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية أو بعض فروعها»(٢).

وعلى الرغم من التأكيد على ترابط العالم وقانونياته العامة، فإن هناك خصوصية للمعرفة العلمية عن المجتمع والانسان.

ويختلف الباحثون في درجة قرب العلوم الاجتماعية من العلوم الطبيعية، وفي الطريقة التي تفسر الاختلاف بينهما، وتوجد مقاربتان في البحث العلمي كما يقول شتراوس:

أ- احداهما علمية بروحها: هي مقاربة العلوم الدقيقة والطبيعية.

ب- والثانية: التي تقوم بها العلوم الاجتماعية، عندما تستعمل هذه العلوم تقنيات مستعارة من العلوم الدقيقة والطبيعية، إلا أن هذه العلوم (الاجتماعية) تقيم علاقات خارجية وليست داخلية مع العلوم الدقيقة، ويذهب شتراوس الى أن العلوم الاجتماعية مازالت تقف من العلوم الدقيقة والطبيعية موقف الزبن فيما تطمح العلوم الانسانية الى موقف التلاميذ.

ومايخص مسألة المنهج والموضوع، نجد علاقات بين العلوم الفيزيائية والعلوم الانسانية والاجتماعية.

فالعلوم الانسانية والاجتماعية تقوم على دراسة موضوع واحد هو الانسان، ولكن هذا التشابه يقف عند هذه الدرجة.

ومن حيث المنهج: فإن العلوم الانسانية والاجتماعية تحاول تحديد نفسها من خلال الرجوع الى العلوم الدقيقة والطبيعية، ولكن العلوم الاجتماعية تقيم علاقات معكوسة مع العلوم الدقيقة، في حين أن العلوم الانسانية تستلهم من العلوم الدقيقة ضرورة البدء برفض المظاهر.

(٢) عبد المالك التميمي- العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية والاجتماعية- عالم الفكر الكويتية المجلد العشرون- العدد الرابع- ١٩٩٠ ص٧.

ولكن الى أي مدى يمكن التنبؤ في العلوم الاجتماعية؟ والى أي مدى يمكن للعلوم الانسانية الوصول الى مرحلة مابعد الوصف؟

يجيب شتراوس: «أن العلوم الاجتماعية، في درجة مادون التنبؤ، تتراجع نحو صورة دنيا جداً من صور التكنولوجيا (يطبق عليها لهذا السبب بالتأكيد حد حكومة الفنين الفظ، وفي درجة مابعد الوصف، تميل العلوم الانسانية الى الضياع في غموض التأملات الفلسفية»(٣).

ويذهب شتراوس بأنه ينبغي على العلوم الاجتماعية والانسانية ادخال شيء من الترتيب في الكتلة المبهمة، ثم تحديد مايستحق منها نعت علمي، لأن مجموع العلوم المصنفة في باب العلوم الاجتماعية والانسانية لايقع من الناحية المنطقية على مستوى واحد، فهذه المستويات عديدة، ومعقدة، وصعبة التحديد أحياناً. ومهما يكن من أمر تبرز مسألتان هامتان تخص المعرفة العلمية عن المجتمع:

١- المسألة الأولى: تتعلق بالذات الباحثة، حيث لاتقف موقفاً سلبياً، حيادياً ازاء المعرفة المتعلقة بالموضوعات والظواهر الاجتماعية، فهذه الذات التاريخية- الانسان- صانعة المجتمع والتاريخ، وحصيلة المجتمع والتاريخ بأن واحد لاتتصرف تصرفاً متماثلاً، فهي تختلف في سلوكها ووعيها، وبنيتها من مجتمع الى آخر ومن زمن الى آخر.

٢- المسألة الثانية: تتعلق بالوقائع والمنظومات الاجتماعية وماتتميز به من صفات تاريخية نوعية، فالظواهر الاجتماعية لم تتكون تاريخياً فقط، وانما هي منفتحة على الصيرورة والتحول، ذلك أنه لاسيادة لصرامة في المجتمع، ولاحتمية مطلقة ولاوجود لشيء جاهز، ناجز، هناك خضوع لفعل التبدل والصيرورة.

---

(٣)- شتراوس- كلودليفي- الانتروبولوجيا البنيوية- الجزء الثاني- ترجمة د. مصطفى صالح- وزارة الثقافة دمشق- ٩٨٣ ص٤٤٣.

إلا أن هذا القول لايعني الفوضى في ظواهر المجتمع وبالتالي استحالة دراسة هذه الظواهر علمياً!.

ومانريد التأكيد عليه هو: أن في المجتمع وظواهره، امكانات، واحتمالات، ومسارات وافتجاءات عديدة، الأمر الذي يجعلنا نقول: إن مناهج البحث في العلوم الاجتماعية تختلف ولاشك عن مناهج البحث في العلوم الطبيعية، وإن ظهرت التباينات في الآراء.

واذا حاولنا تقصي الموقف من خصوصية المعرفة العلمية للمجتمع فإننا نصادف عدداً من التيارات:

١- التيار الأول: الذي يفصل فصلاً مطلقاً بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، فموضوعات العلوم الطبيعية وحدها، برأي هذا التيار: قابلة: للتكرار والتعميم، والتكميم، والتجريب. وهي وحدها تتصف بالدقة والحتمية، مما يساعد على صياغة القوانين، في حين أن العلوم الاجتماعية تتصل بدراسة الانسان ونشاطه الواعي، وأن في الحياة الاجتماعية عوامل انسانية، تتعلق بالارادة الحرة لكائنات واعية، تتلاقى فيها أهداف الأفراد، أو تتنافى الأمر الذي يجعل للحوادث الاجتماعية صفات فردية، فذة.

لقد مثّل هذا التيار عدد من المفكرين من أمثال (دلتاي) و (ريكرت) وغيرهما.

كتب ريكرت: «كما يجب أن يُقال دائماً: أنه لايوجد في الواقع سوى المواضيع الفردية وغير العامة؛ انه لايوجد إلا الفردي، ولاشيء يتكرر فعلاً»(٤).

٢- التيار الثاني:

هذا التيار يدعو الى وحدة العلوم ويمحو كل اختلاف وفرق بين

(4)- Rickert, h.: Du Probleme du Geschich TS, Philosophie, Heidlberg, 1924, s. 33. «الاقتباس معرّب من قبل د. يوسف بريك».

موضوعات العلوم الطبيعية وموضوعات العلوم الاجتماعية. وليس للعلوم الاجتماعية من مهمة سوى احتذاء العلوم العلوم الطبيعية. إلا أنه ضمن هذا التيار هناك اتجاهان:

أ- الاتجاه الاختياري- الوضعي: والذي يذهب الى العقول: إن نتائج ومنجزات كل العلوم يمكن أن تعرض في اطار نظري شامل واحد، فلافروق نوعية فاصلة بين العلوم المفردة سواء تعلق الأمر بموضوع هذه العلوم أو مناهجها.

من ممثلي هذا الاتجاه (اوغست كونت) الذي ذهب الى أن المعرفة العلمية الفيزيائية والكيميائية، هي المعرفة اليقينية، وأن سبيلها الى ذلك كان اقتصارها بالبحث على الظواهر الحسية وقوانينها، واذا ماأرادت العلوم الاجتماعية أن تسمو الى نفس الدرجة العلمية واليقينية، أن تسير حذو هذه العلوم، لأن العلوم التجريبية تتناول الروابط الثابتة القائمة بين الظواهر، ولاتفترض وجود علل وغايات ثاوية بعد هذه الظواهر، فـ(كونت) يريد الاجابة عن مسألة كيفية حدوث الظواهر وليس عن سبب حدوثها، والعقل العلمي برأيه في المرحلة العلمية (الوضعية) لايستكنه صميم الأشياء، ولايريد أن يسأل عن مصيرها أو أصلها.

ب- أما الاتجاه الثاني في تيار وحدة العلوم: فيعارض الاتجاه الأول باقامته وحدة العلوم على أسس روحية، مدعياً أن العلوم الروحية هي التي تشكل قاعدة ومرتكز منظومة العلوم.

ولكن مهما اختلفت آراء التيار الاختباري- الوضعي- فإننا نقول بمصطلح البنيوية «إن هناك وحدة في الاشكالية وتنوعات في الحقل الايديولوجي»(٥).

إن تيار الثنائية لم يعثر على أي شيء يصل بين العلوم

(٥) يفوت، سالم- فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع- دار الطليعة- بيروت- الطبعة الأولى ٩٨٦ص ٥٩-٦٠

الطبيعية والعلوم الاجتماعية، في حين أن تيار وحدة العلوم لم يعثر على أي اختلاف نوعي بينهما، فوّحد بينهما في وحدة واحدة على الرغم من أن هناك تنوعاً في الوحدة ووحدة في التنوع.

أما النظرة الجدلية: تؤكد على أن هناك علاقة متبادلة- ديالكتيكية بين العلوم الطبيعية والاجتماعية، علاقة ليست ذات بعد واحد، فهناك اتصال وانفصال، فالعلاقة الجدلية التي تستند الى وحدة العالم الماثل في مادتين وشمول الاطراد القانوني، والصفة التاريخية الجدلية لتصور الطبيعة والمجتمع تؤكد بنفس الوقت على التمايز النوعي بين ظاهرات الطبيعة والمجتمع.

فخصوصية المعرفة العلمية للمجتمع تتجلى في أن الواقع الاجتماعي ذو طابع خاص يقوم على جدل الذاتي والموضوعي، ويتعذر فصل العلاقات والبنى الموضوعية عن نشاط الذات الواعي والهادف والذي يتصل بالمصالح الاجتماعية.

تدقيق مفهوم (الموضوعية):

مامعنى أن تكون موضوعياً؟ ماهو المنهج وماهو الأسلوب الذي يجعلك تقترب من الموضوعية؟

أن تكون موضوعياً: يعني أن: «لاتتأثر بدوافعك وعرفك وقيمك وموقفك الاجتماعي»(٦) هكذا فهم ويفهم من الموضوعية، أي يفهم منها أنها «سلباً» وكف لعوامل التحيز.

هل يمكن ذلك؟ تلك مسألة أخرى، ولنأخذ أسلوباً معاكساً ونطرح السؤال التالي: ألا يمكن أن تكون الموضوعية التي يجري البحث عنها، حقيقة معيقة للبحث؟

(٦) قانصو -صلاح- الموضوعية في العلوم الانسانية- دار الثقافة للطباعة والنشر- القاهرة ١٩٨٠ ص٥٩.

- إن الموضوعية التي نقصدها: «ليس كف للتأثر بالدوافع والعرف والقيم والموف الاجتماعي، وإنما مانقصده هنا بالموضوعية: «ماذا تدرس العلوم الاجتماعية، وبأي منهج، ولأي هدف»[٧]!!.

ولكن لابد من التمييز بين الدلالات المتفاوتة في العلوم الاجتماعية، وبين المستويات المتباينة في الموضوعية، فلايوجد عندنا ميزان نقيس به ماهو واقع، وماهو وعي عن الواقع، ومن الصعوبة بمكان التمييز بين مايمت الى تقرير الواقع وبين ماهو نابع عن أحكام قيمية.

وبالرغم من هذا فإننا نميز بين دلالات في العلوم الاجتماعية:

أ- الدلالة الاكسيولوجية (قيمية). ب- الدلالة الابستمولوجية (المعرفية).

جـ- الدلالة السيكولوجية. د- الدلالة الثقافية.

أما مسألة المستويات في العلوم الاجتماعية فتنقسم الى مستويين رئيسين:

١- المستوى الانطولوجي (تقويمي) والذي يتصل بالمحتوى العياني (الملموس).

٢- المستوى الميتودولوجي (المنهجي).

المستوى الأول: يتقوم بالاجابة: ماذا ندرس؟ والمستوى الثاني: يتقوّم بالاجابة، عن السؤال: كيف ندرس؟

اذاً: لماذا الخلاف والتقصير في العلوم الاجتماعية؟ ولماذا وصلت العلوم الطبيعية الى ماوصلت اليه من نجاح؟ ألأن موضوعات العلوم الطبيعية، قابلة للتكرار، والتكميم والتعميم، وصياغة القوانين؟ في حين أن العلوم الاجتماعية، هي علوم لموضوعات فذة، فريدة..؟

(٧) نفس المرجع ص٥٩.

في الحقيقة إن الباحثين في العلوم الاجتماعية حتى الآن على خلاف بهذا القدر أو ذاك حول قضيتين رئيسيتين :

أ- أولهما : نوعية الظاهرة الاجتماعية .

ب- وثانيهما : العلاقة بين الذات والموضوع .

وهذا عائد برأينا الى تصورات فلسفية وايد يولوجية ولاينتميان الى مجال العلم ، (المجال الميتودولوجي) . وهذان التصوران يعودان الى :

أولاً : تصور كل فريق للانسان ازاء العالم .

ثانياً : تصور كل فريق منهم لطبيعة العلم ، وإذا ماكان هناك اتفاق حول موضوع الدراسة . سواء تعلق الأمر بالعلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية فإن النقطة المركزية الحاسمة هي مسألة تتعلق بالمناهج التي ينبغي أن تكون على مستوى الظاهرة ونوعيتها .

إن الدعوة الى الموضوعية لاتعني انكار الخلاف ، أو دعوة لانهاء الخلاف ، وإنما نريد التأكيد على أهمية الاتفاق ، والاتفاق الذي ندعو اليه هو مايكون مشتركاً في لغة البحث العلمي ، ومجالاته ، ومناهجه .

إذن الاتفاق الذي نعنيه : «هو الاتفاق المنهجي ، يكون مقياسه الوحيد مهما اختلفت المناهج والنظريات -امكانيةرد المناهج وقابليتها للترجمة الى خطوات واجراءات يمكن أن يقوم بها أي باحث .

وعلى الرغم من أننا ندعو الى الفصل والتمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية فإننا لانريد انكار التفاعل بينهما ، وأهمية هذا التفاعل أنها دعوة الى انفصال العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية كي نستعيد الاتصال ، على نحو تتحدد فيه المقاييس والأدوار وتتعين مكانة الموضوعية في العلوم الاجتماعية .

إننا لسنا أمام خيارين كما كان في السابق ، حيث كان المطلوب : في الخيار الأول : إما قبول النظرية بما فيها من افتراضات فلسفية وايديولوجية وكأنها صفقة واحدة وإما أن نرفض النظرية جملة وتفصيلاً .

والخيار الثاني: هو اللجوء الى التوفيق والتلفيق بين مختلف النظريات. نفترض في التلفيق: أن الحقيقة قد اكتشفت وتم عرضها في هذه النظريات وماعلينا إلا أن نأخذها من هنا وهناك.

أما في التوفيق: نفترض أن الحقيقة توجد في منتصف الطريق بين المواقف المتباينة.

من هنا لابد من البدء بتخليص العناصر العلمية من العناصر الفلسفية والقيمية والايديولوجية عند دراستنا العلوم الاجتماعية، لنمضي بعد ذلك الى اعادة خطوط الاتصال في نطاق مشروع علمي.

لقد رفض باشلار المذاهب الفلسفية في صورتها النسقية بدعوى أنها: منغلقة وغائية في حين أنه يريد اقامة معرفة علمية متفتحة. كتب باشلار: «من الفائدة فيما نعتقد أن تؤخذ الفلسفة العلمية في ذاتها، وأن نصدر الحكم عليها دون فكرة مسبقة، بل وخارج الالزامات الضيقة للغة الفلسفية الضيقة»(٨).

التعارض إذن: قائم لأن هناك تعارضاً بين خاصية التفكير العلمي وخاصية الأنساق الفلسفية. والسؤال الذي نطرحه هنا على باشلار: هل الأنساق الفلسفية تحدد غاياتها بعيداً عن الشروط التاريخية والشروط الأيديولوجية؟

أم أن هذه الأنساق تحدد غاياتها وفقاً لهذ الشروط؟ بتعبير آخر هل الأدوات المعرفية هي ايديولوجية بالضرورة؟ الى أي مدى كان التوسير باستعارته مفهوم (القطيعة الابستمولوجية) من باشلار يتعامل ايديولوجياً معه؟ الى أي مدى كان ماركس بأخذه مفهوم (الجدل) من الفلسفة الهيجلية يتعامل مع هيجل ايديولوجياً؟

---

(٨) محمد الوقيدي- فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار- دار الطليعة- بيروت- الطبعة الأولى ١٩٨٠ ص٥٦

اذاً في مسألة الموضوعية لابد من التمييز بين مجالين: أولاً: المجال المباشر (المعرفة المباشرة). ثانياً: مجال العلم.

في المجال الأول (المباشر) ينخرط الناس في مواقف شمولية متشابكة أي يسعون الى حلها أو الالتفاف حولها بأساليب وطرق تقترب بعضها من بعض، هذه المواقف بعضها واعٍ وبعضها الآخر غير واعٍ، بحيث ترتدي التبريرات أحياناً- رداء التفسيرات. وتختفي الفروق بين العام والجزئي. فالانسان في هذا المجال (المباشر) يواجه بكليته موقفاً برمته، فينفعل به ويفكر فيه، ويتخذ قراراته.

وفي المجال الثاني (مجال العلم): تتحدد قضايا العلم، ونظرياته، ومناهجه. وكثيراً مايتم الخلط بين السياق الذي تتشكل فيه عمليات البحث، وبين المحتوى المعرفي للبحث. فالسياق قد يشمل الفلسفة والايديولوجيا والقيم، في حين أن المحتوى لاينبغي أن يتألف من شيء آخر سوى العلم (من منظور فلسفة العلم).

وبحسب هذه التفرقة ينبغي أن نميز في الباحث:

١- بين كونه انساناً يحيا، ويعمل في سياق ثقافي معين.

٢- وبين كونه عالماً يزاول نشاطاً علمياً مستخدماً لغة العلم، ملتزماً بمقاييسه الخاصة، ومصطنعاً لأدواته.

فالانسان في المعنى الأول: هم الناس جميعاً في كل زمان ومكان، والانسان في المعنى الثاني: هو الباحث العلمي عندما يتصدى لدراسة الظاهرة الاجتماعية.

ويواجهنا هنا سؤال هام وعلى غاية الخطورة: ألا وهو: «ماهي التحديات التي تواجهها العلوم الاجتماعية؟ بتعبير آخر: ماهي العوائق التي تقف عقبة في وجه بحث العلوم الاجتماعية؟

يمكن أن نصنّف هذه التحديات الى قسمين:

- الأول: يتصل بموضوع الدراسة (مادة البحث).

- الثاني: يتعلق بالباحث نفسه.

ولكن هذه الصعاب ليست مستقلة عن بعضها، سواء مازُعم بأنه سمات متميزة باطنة في موضوع الدراسة، أو بسبب مايستخلص من القول: بأن دراسة المجتمع جزء من موضوع الدراسة نفسه.

فيما يتعلق بموضوع البحث في العلوم الاجتماعية «المجتمع والانسان» تدور معظم الصعاب حول القضية الأساسية القائلة بتفرد موضوع البحث، وأن هذا التفرد متشابك وينطوي على تعقيد، وحرية ارادة، وجدة، وعفوية، وسرعة تغير، مما يؤدي الى تعذر استخلاص التعميمات من تقلب سلوكه، والتنبؤ به، واجراء التجارب عليه، وخضوعه للقياس.

ان ادخال متغير معين الى موقف اجتماعي قد يؤدي الى تعديل لايقبل عكس مساره في المتغيرات المناطة، فتكرار التغير لمعرفة ما اذا كانت آثار المشاهدة ثابتة، سيقع دوماً على متغيرات لم تعد في أوضاعها الأصلية عند كل محاولة من محاولات التكرار.

ونحن لانستطيع أن نقرر بالوسائل التجريبية ما اذا كان تعديل معين في ظاهرة اجتماعية سببه، متغير بعينه.

- إن الباحثين يتغلبون على هذه الصعوبة في موضوعات الدراسة غير الاجتماعية باستخدامهم لعينات جديدة في كل محاولة من التكرار، شريطة أن تكون العينات الجديدة متجانسة من جهة الجوانب (المناطة) مع العينة الأصلية.

فالاطراد في (المجالات الاجتماعية) أقل من الاطراد في موضوعات العلوم الطبيعية، ويعود ذلك الى درجة التركيب والتعقيد الموجودة في الظواهر الاجتماعية.

ويترتب على هذا أن يكون (التنبؤ في العلوم الاجتماعية صعباً، ليس

بسبب تعقد الأبنية الاجتماعية فقط، بل وبسبب التعقد الخاص الذي ينشأ عن الترابط بين التنبؤات نفسها وبين الحوادث المتنبأ بها أيضاً.

إن التحديات التي تواجه العلوم الاجتماعية لاتنشأ عن التعقد الهائل للظواهر الاجتماعية فقط بل وعن كون الأفعال الانسانية أفعال واعية، وخاضعة للتبديل والتعديل اعتماداً على الفهم.

فمن الناحية النفسانية: «أن كل اكتشاف موضوعي هو على الفور تصحيح ذاتي، فالموضوع اذ يعلمني انما يغيّرني»(٩).

وتواجه موضوعات الدراسة في العلوم الاجتماعية صعوبة تتفرد بها طبيعة هذه الموضوعات وهي: أن التقويم جزء من الوقائع التي يدرسها الباحث، ولكن ليس بمعنى أن هذه التقويمات خاصة بالذات الباحثة، بل بوصفها التزامات كامنة في الظاهرة الاجتماعية نفسها.

فالانسان والمجتمع، يتبعان غايات، ويتحركان وفق قيم معينة. لذا كان على الباحث في العلوم الاجتماعية، التصدي بالدراسة النقدية، لهذه الغايات والتقويمات. يضاف الى ذلك اصطباغ تحليلات العلوم الاجتماعية بالطابع الكيفي، الأمر الذي يجعلها صعبة الاخضاع، لعمليتي التكميم والقياس.

ومايتعلق بمسألة التحديات التي تتصل بالباحث فيمكن ايجازها في مستويات ثلاثة:

١- الذاتية.

٢- والتقويم.

٣- والايديولوجية.

ففي الذاتية: يتقوّم موقف الباحث من موضوع بحثه بوصفه فرداً

---

(٩) باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- الطبعة الرابعة ١٩٨٩ ص١٩٨.

معيناً، ويتحدد موقفه في القيمة (التقويم) بوصفه ملتزماً بمعايير جماعته ومجتمعه، ويتعين موقفه في المستوى الثالث (الايديولوجية) بأنه متوحداً بجماعته متقمصاً لمجتمعه.

إلا أن هذه الدوائر (المستويات) ليست مستقلة بعضها عن بعض، أي لاوجود لها بهذا الشكل المشار اليه إلا في الفكر.

ومن الجدير بالذكر: إنه في كثير من الأحيان يتم الخلط بين الوعاء وبين المحتوى المعرفي للبحث، الأمر الذي يشكل عائقاً أمام البحث العلمي.

يواجهنا هنا سؤال هام وعلى غاية الخطورة، ألا وهو: كيف يمكن رسم صورة علمية- انسانية واجتماعية- يزداد صقلها وتتحدد دقتها، ومعالمها مع تقدم البحث على كل الأصعدة؟بصيغة أخرى: ماهي الأساليب والمناهج والأدوات التي تجعل من الذات الباحثة في الظواهر الاجتماعية والانسانية «ذاتاً علمية»؟ وماهي العوائق التي تقف عقبة في وجه البحث الابستمولوجي؟

في الحقيقة عند البحث في المعرفة العلمية، لابد من طرح هذه المسألة بعبارات العقبات كما أشار الى ذلك باشلار.

يقول باشلار: «.. وإن المطلوب ليس اعتبار هذه العقبات خارجية، مثل تركيب الظواهر وزوالها، وبالتالي ليس المطلوب ادانة الحواس والعقل البشري، ذلك أنه في صميم فعل المعرفة العلمية بالذات، تظهر التباطؤات والاضطرابات بنوع من الضرورة الوظيفية»[١٠].

أما مسألة العقبات التي تواجه البحث الابستمولوجي فيمكن ايجاز بعضها:

١- العائق الايديولوجي: الذي يلزم الابستمولوجيا أن تتحول الى

(١٠) تكوين العقل العلمي- نفس المعطيات- ص١٣

مجرد تقنية لخدمة هذا النسق الفلسفي أو ذاك، بحيث أنه لايعطي للبحث الابستمولوجي أية قيمة من حيث أنه عمل نقدي، أي أن البحث الابستمولوجي لايستبدل فلسفة بفلسفة أخرى. بل يسعى الى تقويض الركائز التي تقوم عليها الفلسفات التقليدية.

٢- العائق التعميمي: هذا العائق يحوك الابستمولوجيا، عن قصد أو غير قصد، الى مقال في المنهج، فتتحول الابستمولوجيا الى خطاب جاهز، لتغدو وكأنها نظرية العلم اطلاقاً، في حين أنه لاابستمولوجية بالمعنى العام، لاختلاف تواريخ العلوم والمعارف، وتباين انماط التصورات داخل ممارساتها النظرية.

وبذلك يغدو كل تعميم، أو ميل الى التعميم، انحرافاً عن الأهداف الحقيقية للابستمولوجيا، وخيانة لمقاصدها الأولى، أي باللغة الباشلارية (القطاعية).

من هنا فإن مفهوم تكامل المعرفة يتخذ مساره الدقيق: «فلايعني فرض قضايا عامة على تخصصات (قطاعية) نوعية، وتجميعها تحت مظلة القضايا العامة بل يعني طرح اشكاليات نوعية على مختبر البحث الابستمولوجي النوعي، والارتقاء الى مايقرّب بينها وبين مشاكل العلوم الأخرى، بحيث يجعلها قضايا تتصف بالعمومية»(١١)

٣- بعض الردود الرئيسية من مسألة الموضوعية:

لقد أدلت فلسفات وعلوم كثيرة بدلوها فيما يتعلق بمسألة الموضوعية في العلوم الاجتماعية، بعضها أنكر على هذه العلوم، صفة الموضوعية، والبعض الآخر، أعطاها هذه الصفة، ووقف اتجاه ثالث موقفاً توفيقياً،

(١١) مجلة دراسات عربية- تصدر عن دار الطليعة -بيروت- العدد (١٢) تشرين الأول ١٩٩٠- مقال لسالم يفوت- البحث الابستمولوجي وآفاقه ص٢٩-٣٠ بتصرف.

وآخر حاول تقصي هذه المسألة ومهما تباينت الآراء فان هناك ثلاثة ردود، أما هذه الردود فيمكن ايجازها:

الاتجاه الأول: مانستطيع أن نسميه بـ(اتجاه الواقعة).

الاتجاه الثاني: اتجاه المعنى، الذي يركز على العلاقات الداخلية.

الاتجاه الثالث: اتجاه البنية.

والآن: ماهي طبيعة الموضوعية؟ ومدى امكانها؟ وكيف نحققها؟

أجاب الاتجاه الأول عن هذه التساؤلات بكيفية ما، وقد مثله أميل دوركهايم، بشكل جيد، حيث جمع عبر تناوله للموضوعية العلمية، بين أمرين:

أ- بين تصورها وصفاً للواقعة بجعلها خارجية، مستقلة عن الباحث.

ب- وبين تصورها شرطاً للالتزام بالمنهج العلمي.

وما دعا دوركهايم الى التصور الأول: هو الدفاع عن استقلال علم الاجتماع، فقد رأى أن القضية التي تشكل المحور الأساسي في منهجه هو وجوب تناول الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء. ومن أجل التأكيد على الوجود الخارجي المستقل للواقعة الاجتماعية اضاف اليها، صفة القسر، فهي آمرة، قاهرة، تفرض نفسها على الفرد أراد ذلك أم لم يرد.

أوجز دوركهايم: تعريف للواقعة الاجتماعية بقوله: «إنها كل ضرب من العمل أو السلوك ثابتاً كان أم غير ثابت، وقابل لأن يمارس على الفرد قسراً خارجياً»(١٢).

ومن هنا كانت مطالبته بالانتقال، من الأشياء الى الأفكار وليس العكس.

دعا دوركهايم. الى وجوب التخلي عن كل تصور مسبق، وذلك من خلال ترتيبات معينة (منهجية). إلا أن هذه القاعدة كانت قاعدة سلبية، فهي

(١٢) قانصو، صلاح- الموضوعية في العلوم الانسانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٤ ص٨٨.

توجه عالم الاجتماع الى الافلات من سلطة الآراء المبتذلة، لكي يحوّل اهتمامه الى الوقائع، غير أنها لاتقول شيئاً عن الطريقة التي عليه، بموجبها. أن يدرك هذه الوقائع لكي يجري عليها دراسة موضوعية.

- أما القاعدة الثانية فتقول: «يجب ألا نتخذ موضوعاً للبحث أبداً إلا ماكان طائفة من الظواهر التي سبق تعريفها بخواص خارجية معينة، تكون مشتركة بينها، وأن يجري نفس البحث على كل ماينطبق عليه هذا التعريف من ظواهر»[١٣]. ولكي يكون العلم موضوعياً، عليه ألا يبدأ من المفهومات أو التصورات التي تتشكل وتصاغ بدون العلم، بل من الاحساس، وهكذا تكون المعطيات الحسية هي عناصر تعريف العلم والأولية، ويكون الاحساس موضوعياً بقدر مايكون موضوعه على درجة كبيرة من الثبات، فشرط كل موضوعية، وجود علاقة ثابتة، دائمة ومتطابقة، أو متماثلة بحيث يسمح عرضه وملاحظته باستبعاد كل ماهو متغير وذاتي.

- ويذهب في القاعدة الثالثة الى القول: بأنه عندما يشرع عالم الاجتماع في اكتشاف نظام معين من الوقائع الاجتماعية، فعليه أن يبذل جهده في النظر الى هذه الوقائع معزولة عن تحققاتها الفردية.

إن النزعة السيوسيولوجية عند دوركهايم تقوم على افتراضات متعددة:

أولها: وحدة الطبيعة.

ثانيها: أن الظواهر الاجتماعية جزء من العالم.

ثالثها: أن الظواهر الاجتماعية تخضع لقوانينها ومبادئها الخاصة التي هي قوانين (طبيعية) ويترتب على هذا امكانية خضوع الظواهر لقوانين وقواعد البحث العلمي.

فالظاهرة الاجتماعية حسب رأيه تتكوّن من مجموعة تصورات

(١٣) المرجع السابق ص٩٥

جمعية، أي من أساليب تفكير وشعور تبدو في تصرف الفرد. إلا أنها تعبّر عن سيطرة الجماعة. ويذهب دوركهايم. الى أن لهذه الظاهرة المجتمعية صفات وخصائص تجعلها قابلة لأن تدرس بموضوعية وحياد، بحيث تمكننا من اقامة علم خاص بها يعتمد على أسس علمية، شبيهة بأسس العلوم الأخرى المتقدمة كالميكانيكا والفيزياء.

- إن موقف عالم الاجتماع شبيه هنا بموقف الفيزيائي، أو الكيميائي، أو الفيزيولوجي بالنسبة للأشياء التي يدرسها، أنه يصف الظواهر بدقة ونزاهة، بالوقوف على العناصر التي تتألف منها الظاهرة، وبدراسة الوظيفة لكل عنصر داخل المجموع، ودراسة هذا المجموع ذاته، داخل مجموعات أخرى، واكتشاف العلاقات والقوانين القائمة، بين العناصر والمجموعات.

- خلط دوركهايم، حرصاً منه على استقلال علم الاجتماع بين مستويّ الظاهرة الاجتماعية:

١- المستوى الانطولوجي.

٢- المستوى المنهجي.

فالواقعة على المستوى الانطولوجي خارجية، مستقلة عن الأفراد، وتمارس عليهم قسراً أما تحديدها ودرسها على المستوى المنهجي: فيقوم على البحث في العلاقات الخارجية، التي يمكن مشاهدتها في الواقع، كما يقوم على درس الوقائع مستقلة عن تحققاتها الفردية.

فلامبرر للربط بين البحث منهجياً، عن وسيلة مستقرة، ثابتة، يتفق الباحثون على سلامتها، وملائمتها، في دراسة الواقع الاجتماعي، وبين افتراض ثبات هذا الواقع نفسه.

إن ثبات واستقرار الأداة والمنهج لايعني ثبات موضوع الدراسة واستقراره ولاينبغي أن تكون، الاجراءات المنهجية، سبباً للوقوف بمشكلة ما عند حد لاتعدوه.

والخلاصة: أن دوركهايم لم يستطع الاجابة عن سؤالين متباينين هما:

أ- منهجياً: كيف نلتزم الموضوعية في دراستنا الموضوعات الاجتماعية؟

وكيف نتجنب التحيز؟ وكيف نتقص منهجنا ونستخدم أدواتنا؟ وكيف نبلغ نتائجنا؟

ب- السؤال الثاني: يتعلق بالمستوى الانطولوجي: ماهي طبيعة هذه الوقائع الاجتماعية؟ هل هي نتاج النزوات والارادات؟ هل هي مركب من تفاعل بينهما؟ هل هي ذات وجود مفارق للأفراد؟ أم هي مندمجة في وجودهم؟

ولكن مما لاريب فيه أن، دوركهايم، كان منّظر السيوسيولوجيا العلمية، حتى ولو لم يكن، عملياً، وفياً للتمييز بين، الحكم الواقعي والحكم القيمي الذي أقامه وهنا بالذات نقطة ضعف التصور الدوركهايمي.

وعلى الرغم من غايات دوركهايم النظرية، فهو كما يقول: جوليان فروند: «ما انفك يشوش البحث العلمي الصرف بتدخل مثُل خاصة بنوع من العلموية. ويفسد، عملياً، مشروعه الخاص لتأسيس علم وضعي»(١٤).

أما الوضعيات المحدثة:

فإن اهتمام روادها كان منصباً، على تأكيد وحدة العلم، عبر وحدة المنهج التجريبي، الذي يمكن تطبيقه، على كل جوانب الكون، بما فيها الانسان والمجتمع، اذا ما أريد لهما أن يخضعا للبحث العلمي.

فالمنهج العلمي، لامتحان الوقائع. برأي كارل بيرسون، لايقصر

(١٤) فروند- جوليان، سيوسيولوجيا ماكس ڤيبر- ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي- بيروت، الطبعة الأولى (د.ت) ص٩.

على فئة دون أخرى من الظواهر، بل هو قابل للتطبيق على المشكلات الاجتماعية.

وتتكون الوقائع العلمية، عنده، بأن تطبع الانطباعات الحسية آثاراً على المخ، هي التي ندعوها بالذاكرة.

ويؤدي اتحاد الانطباعات الحسية المباشرة، مع الانطباعات المختزنة، الى تكوين الأبنية الفرضية، التي نسقط بها ذواتنا على الخارج، ونقوم بتحديد الظواهر.

أما القانون العلمي: فيقوم بحسب رأي بيرسون، باختزال عقلي، يحل محل الوصف المسهب للسياقات القائمة، بين الانطباعات الحسية، فالعلم لايدّعي لنفسه الحق في تناول مايتجاوز حدود الانطباعات الحسية.

- ولاتصنف العلوم، وفق هذه النظرة، الى علوم طبيعية، وعلوم اجتماعية، فموضوع البحث لاشأن له، بتمييز علم من آخر، ولذلك تنقسم العلوم الى فئتين:

الأولى: الصورية، وتضم الرياضيات والمنطق.

والثانية؟: العلوم الوقائعية، وتضم، العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وليس للعلوم الاجتماعية، مناهج تميزها عن العلوم الطبيعية.

فالاجراءات العلمية الأساسية واحدة في كليهما، كما يرى فايغل (Feigl).

وهذه الاجراءات هي: الملاحظة، والوصف، والقياس، والاحصاء، واكتشاف القوانين وصوغ النظريات.

وبما أن العلوم الطبيعية هي الأكثر تقدماً ونجاحاً بين العلوم، فإنها كشكل النموذج الذي يقاس عليه، المعرفة العلمية، عند أصحاب هذا الاتجاه، ولكن من زاوية نظرهم الخاصة لطبيعة العلم.

فالمحور الوضعي الرئيسي اذن هو: القضية القائلة بأن معنى العبارة، هو منهج التحقق منها، ومالايقبل التحقق منه لامعنى له.

وتقوم صلة طبيعية ومنطقية بين مبدأ التحقق الوضعي وبين المنحى الاجرائي، ولكن من زاوية (فلسفة العلم).

فمناهج البحث، في نظر (جون ديوي)، اجراءات تؤدّي وتنتظر الأداء، فعملية البحث سواء في العلوم الاجتماعية أو العلوم الطبيعية، هي مجموعة من الوقائع الموضوعية، ومادة هذه الوقائع تمد نظرية الصور المنطقية بموضوع للدراسة لاتقتصر على كونها موضوعية فقط، بل هي موضوعية على نحو يمكن المنطق العلمي من اجتناب أخطاء كثيرة.

إن، (ديوي) يتفق مع هذا الاتجاه في وحدة العلوم الاجتماعية، فضلاً عن وحدة المنهج، فمن العقبات العملية التي تعيق تقدم البحوث الاجتماعية، حسب رأيه، تقسيم الظواهر الاجتماعية الى مجالات منفصلة، فتفتت الظواهر الاجتماعية الى عدد من المجالات المغلقة نسبياً، بعضها دون بعض، أدى الى آثار ضارة.

ولكن الظواهر الاجتماعية، ليست وحدها تتصف بالتداخل المركب، فكل حوادث الوجود تمتاز بهذه الصفة، إلا أن مناهج التجريب! ومايواجهها من مفهومات، بلغت من متانة البناء بالنسبة للظواهر الطبيعية، بحيث يبدو على قسم كبير من الوقائع، أنها تحمل معها دلالتها.

- ويلعب (المنحى الاجرائي) دوراً أساسياً في الوضعية المحدثة، في علم الاجتماع، فالظواهر الاجتماعية برأي (لندبرج) و (دود): «تكون موضوعية بالقدر الذي تكون فيه محكات الاتفاق، والاستدلال، والتنبؤ، مستوفاة محققة»(١٥).

فالمنحى الاجرائي يُفيد في تحديد وقياس الظواهر الخاضعة للدراسة، ولذلك زعم (لندبرج)، أن مصطلحات مثل: الارادة، والدوافع، والقيم، والمشاعر، إنما هي كيانات نظرية زائدة.

---

(١٥) الموضوعية في العلوم الانسانية ص١٢١

ويرى (لندبرج) أن الأحكام الوحيدة، التي يصدرها رجل العلم المدرّب، حول مايتوافر لديه من معلومات هي أحكام تتعلق بملاءمة هذه المعلومات للموضوع الذي يقوم بدراسته، وبالتأويل الذي يرتكز الى ماجرت ملاحظته من حوادث.

ولاينبغي الخوف من أن تشتبك بواعث رجل العلم الخاصة مع مايقوم به من عمل، لأن الباعث له ازاء مشكلة علمية هو سعيه الى حلها وفقاً للمقاييس التي يحددها العلم. ولافرق بين باعث رجل العلم الاجتماعي ازاء مشكلة علمية، وباعث رجل العلم الفيزيائي ازاءها.

«فالخطأ والمحاباة والتحيز سواء ماصدر منها عن وعي أو عن غير وعي هي أخطاء تقترن بكل ملاحظة طبيعية أو اجتماعية»[١٦].

أما الزعم بأن الفرق بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية يقوم على تناول الباحث لموضوعه الاجتماعي من الداخل وليس من الخارج، هو زعم لايعدو أن يكون تعبيراً مجازياً يهدف به التنبه الى خطر التحيز في ملاحظة الوقائع وتفسيرها. هذا الخطر كامن في كل العلوم، ولايمكن التقليل منه إلا باستخدام المناهج والأجهزة العلمية، وباستطاعة الباحث تقديم تقرير عن بعض الحوادث التي تقع في المجتمع الذي يعيش فيه، على نحو لايقل موضوعية عن تقرير آخر يتناول الأحوال الجوية في المجتمع نفسه، فالأمران يتطلبان دقة الملاحظة وبيان جوانب موضوع البحث.

ويلح (لدبرج) على ابراز أهمية استخدام الأجهزة التي تضبط، وتنقل بدقة الملاحظة وهذه الأجهزة لاتوجد جاهزة بل لابد من ابتكارها، وهي مازالت أجهزة بدائية في كثير من البحوث الاجتماعية.

- إن لندبرج- لايقف عند المماثلة المنهجية بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، بل يضيف إليها مماثلة في المحتوى النظري أيضاً.

(١٦) الموضوعية في العلوم الانسانية ص١٢٢

«فالظواهر التي يُعنى بها العلم تتألف من تحولات في الطاقة التي تتم في الكون الفيزيائي»[١٧].

فموقف (لندبرج) من النظرية الاجتماعية يقوم على مماثلة مزدوجة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية تصدر:

أولاهما: عن توكيد الكيمياء الحيوية لمفهوم (استعادة التوازن).

وثانيهما: تعود الى الفيزياء النووية وحركات التجاذب والتنافر بين جسيمات الذرة.

فهذه المماثلة المنهجية للعلوم الطبيعية التي يميل اليها الوضعيون تتفاوت من باحث الى آخر.

وفي المعمل (التجربة المعملية)، يقوم العالم الطبيعي بتثبيت أو ضبط كل الظروف باستثناء ظرف واحد، يحاول أن يبحث أثره على الظروف الثابتة، أما العالم الاجتماعي فإنه يقف عاجزاً عن التحكم في التغير الاجتماعي على الوجه الذي ييسر له ضبط دراسته لذا كان عليه أن يلاحظ حالتين أو أكثر من حالات النسق الاجتماعي، وبهذا يمكنه الكشف عن الدلالة العلمية.

إن الاتجاه الوضعي- دفعه الاسراف في تقليد مناهج البحث في العلوم الطبيعية، والسعي الى تطبيقها على الظواهر الاجتماعية- الى الوقوع تحت اغراء الاقتداء بالعلوم الطبيعية على المستوى الانطولوجي- حيث أقاموا المماثلات بين سلوك الانسان ونمو المجتمعات، وبين سلوك موضوعات الطبيعة ونمو الكائنات الحية.

فيحدد (لازر سفلد) معالم أسلوب البحث الاجتماعي على النحو الذي يجعلها تحولاً من الاهتمام بما أسماه بالفلسفة الاجتماعية الى علم الاجتماع الامبريقي، وهو تحول من الاهتمام بدراسة تاريخ الأفكار والنظم

(١٧) المرجع السابق ص١٢٤ بتصرف.

الى دراسة السلوك الواقعي للناس، والميل الى (القطاعية) وربطه بغيره من قطاعات المجتمع اذا كان ذلك ممكناً، وتفضيل دراسة الأوضاع والمشكلات الاجتماعية التي تتكرر، والعناية بدراسة الظواهر الاجتماعية المعاصرة.

أما المشكلة الثانية: وهي مشكلة التحكم في المتغيرات، وقياس العلاقات بينها: فكيف يمكننا أن نعزل وأن نتحكم في هذه الوحدات التحليلية المفترضة؟

صحيح أنهم يتناولون بالبحث الكثير من العلاقات و الحالات، ولكنهم في هذه البحوث يغفلون جوانب العمليات الاجتماعية والنفسية حين يتم تغير (كمي أو كيفي) في ظاهرة اجتماعية.

ففي مثل هذه البحوث ينصب الاهتمام على (نهاية) العلاقات بين الحالة السابقة والحالة اللاحقة، وتنتهي النتائج الى تقديرات كمية لهذه العلاقات في صورة عوامل أو علاقات دالية أو وظيفية بين الطرفين.

واذا كان التكميم والقياس مرحلة معينة من مستويات ومراحل المنهج العلمي- وهما كذلك برأينا- إلا أنهما لايمثلان غاية بحد ذاتها. وعلينا أن نحدد متى يغدو القياس والتكميم، أمراً مجدياً ومشروعاً؟ ومتى يجاوزان حدودهما، أي متى يمكن أن تستوعب الظاهرة المدروسة في الكمي، ومتى يكون لها جوانب أخرى تخرج عن التكميم والقياس!.

لقد عبّر «شويك» عن سخطه على هذا الاتجاه الذي يؤثر مصطلح «العلموية» تسمية له قائلاً: «بأنهم يعزلون مجال بحثهم عن الواقع المفعم بالمعنى والدلالة، بحاجز تعسفي من مناهج البحث، «فما لايمكن دراسته (لديهم) لايوجد»[١٨].

ولابد من التفريق بين العناصر التي تساهم في تكوين القضية العلمية،

(١٨) الموضوعية في العلوم الانسانية ص١٥٨

وبين وسائل التحقيق من صحتها، فالوقائع الامبريقية بمثابة نصل لاجتثاث الخطأ القديم، ولاتشكل محراثاً كافياً لانتاج محصول جديد.

أما اذا كانت الموضوعية في العلوم الاجتماعية تتحدد عند هذا الاتجاه بأنها رهينة الاهابة بالواقعة، واذا تحددت الواقعة عندهم كما تتحدد عند علماء الطبيعة، فإن علماء الطبيعة المحدثين أمثال بلانك وانشتين وهايزنبرغ. يخذلونهم في هذا الظن من وجهين:

أ-أن النموذج العلمي لايتأسس جوهرياً على الوقائع.

ب- وأن الوقائع العلمية ليست مجرد المعطيات الحسية المقيسة، فالانسان (الباحث) له دوره في انشاء الموضوع، فالموضوعية في العلوم الاجتماعية لاتتقوم بسلبية الباحث ازاء وقائعه. وهنا يتبدى جدل الذات والموضوع.

٢- الموضوعية واتجاه (المعنى):

إن هذا الاتجاه يؤكد على التمييز الخاص لموضوع البحث في العلوم الاجتماعية، ويلح علي ابراز نوعية الظاهرة الاجتماعية، فالمنهج أمر لاحق لموضوع الدراسة، وليس له الأولوية كما يقول اتجاه (الواقعة) فما دامت العلوم الاجتماعية تتميز بموضوع بحثها عن موضوعات العلوم الطبيعية فلابد كذلك أن تتميز بمناهجها.

ومايفرّق العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية بنظر هذا الاتجاه مسألتان:

أ- من حيث الموضوع: هو الطبيعة النوعية للظاهرة الاجتماعية.

ب- ومن حيث المنهج: هو العلاقة بين الذات والموضوع.

ومن ممثلي هذا الاتجاه (فيلهم دلتاي) الذي يعود له الفضل في التفريق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، تفرقة واضحة. فالعلوم الاجتماعية برأيه وإن كانت تنفرد بطابعها الخاص، لكنها ليست خضماً

مشوشاً من الانطباعات الذاتية، بل لها مناهجها وضوابطها الصارمة التي تخصها. وعندما بدأ (دلتاي) بدراسته للعلوم الاجتماعية تبين له أنها تواجه مشكلتين:

أولها: أن العلوم الاجتماعية ماتزال بحاجة الى تصور واضح، ومتفق عليه عن أهدافها ومناهجها المشتركة، والعلاقات بينها، اذا ماقورنت بماهو سائد في العلوم الطبيعية.

ثانيها: أن العلوم الطبيعية تزداد منزلتها ومكانتها نمواً واطراداً. وهذا مايزال غائباً في العلوم الاجتماعية.

إلا أن اتجاه (المعنى) لايقرّ بالصيغة العلمية لبحث الطبيعة، وينكرها على بحث الانسان والمجتمع، مثلما فعل فندلباند في تفرقته بين الدراسات النوموثيطيقية والدراسات الأيديوجرافية.

أ- فالبحث النوموثيطيقي: يتطلع الى القوانين العامة وهذا مايسود في العلوم الطبيعية.

ب- والبحث الأيديوجرافي: الذي يصف ويقارن الأفراد والنماذج وهذا مايسود في التاريخ، و«العلوم الثقافية».

هذا التصنيف لم يقنع (دلتاي) لأنه عاجز عن الاستيعاب والتمييز، ففي الفلك مثلاً، وهو علم طبيعي، نجد عنصراً ايديوجرافياً، كما أن التاريخ والعلوم الثقافية لاترفض الاعتراف بالقوانين العامة.

ويذهب (دلتاي) الى أن الطريقة السديدة لتصنيف العلوم، لابد أن تقوم على أساس من موضوع البحث وليس على أساس المنهج.

«ولأن العلوم الانسانية جميعاً معنية بالانسان فثمة سمة منهجية مشتركة مميزة هي اعتمادها على التعبير والتفهم»[١٩].

(١٩) الموضوعية في العلوم الانسانية ص١٧٠

والفرق الأساسي بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية. هو أن العلوم الانسانية، تعثر على بيناتها في تفهم تعبيرات، وهناك أساس مشترك بين النمطين من البحث. فالتعبيرات هي موضوعات، في حين أن معظم الموضوعات والعمليات الفيزيائية ليست تعبيرات.

اذاً يرتبط التفهم عند (دلتاي) على نحو دقيق بالمشاركة الوجدانية، فان تتفهم معناه أن تعرف مايجريه شخص ما، من خلال نسخة من تجربته. بيد أن المشاركة الوجدانية هو أن يكون لي شخصياً تجارب مماثلة لتجارب الشخص الآخر ومرتبطة بها!!

إننا في التفهم «Verestehlen» نبدأ من نسق للكل يكون معطى لنا كواقع حي لنجعل الجزئي مفهوماً لنا على أساس من النسق، فما يتقوّم به التفهم أولياً ليس فقط العلاقة بين التعبير والمعبّر عنه، بل العلاقة بين الجزء والكل في عملية حية. وعلى ضوء هذا فإن التفهم هو أول مايميز العلوم الانسانية في تعارضها مع العلوم الطبيعية، التي تفترض وحدة القانون محل وحدة العملية الباطنة التي لايتيسر لها تناولها.

وفي عبارة (دلتاي): «التفهم هو الاسم الذي يطلق على العملية التي تصبح بها الحياة العقلية معروفة من ثنايا تعبيراتها المعطاة للحواس»[٢٠].

والعلوم الانسانية تتحرك بين طرفين هما: (الذاتي- الفردي)- و(الموضوعي- الاجتماعي) فنحن نتفهم قبل أن نفسر، ونتفهم أكثر مما نفسر. «نفسر الطبيعة ونفهم الانسان».

فالعلوم الانسانية- تميل الى اثبات صدقها عن طريق التأثير بالفعل الانساني- الاجتماعي- وبتغير الموضوع وتغيرنا معه، ويذهب (دلتاي) الى أن: العلوم الانسانية ليس في وسعها تحقيق نفس القدر من الموضوعية والدقة التي تتمتع بها العلوم الطبيعية، هذا لايعني أن العلوم الانسانية ليس لها أية

(٢٠) نفس المرجع ص١٧٦

مقاييس للدقة والموضوعية، وإنما يعني أنها أقل رتبة في هذا الجانب من العلوم الطبيعية.

فالوحدات التي تشيدها العلوم الطبيعية- هي تكوينات فرضية، مجردة عن كل كيفية حسية، ولانعرف منها سوى العلاقات التي تمثلها فهي متجانسة، متماثلة، أما الوحدات في العلوم الانسانية فهي (العقول الفردية، الواقعية، العينية، المعروفة لنا على نحو ماهي عليه. فالوحدات هي أنفسنا وذواتنا ونحن ندرك بنيتها الباطنة. وكذلك من الفروق برأي (دلتاي) بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، هو: أن العلوم الطبيعية خالية من (التقويم) أو (الأحكام التقويمية) ويعد تحررها من الحكم (التقويمي) حصنها المنيع لموضوعيتها. في حين أن كل تفكير في العلوم الانسانية هو تفكير (اكسيولوجي) فهي تختار وقائعها وتصوغ مسائلها من موقف (تقويمي).

إن التفهم ومايقترن به من مشاعر، وانتساخ، وانبعاث. وهو مايزعمون أنه المنهج الملائم لنوعية الظاهرة الانسانية. له أهمية في تناول الظواهر الانسانية اذا حددنا مهمته وامكاناته، ولكن هذا الأسلوب لايأتي بجديد سوى أن نضع أنفسنا موضع الآخرين، وفي هذا افتراض مسبق بأن الآخرين يشعرون ويسلكون مثلما نشعر ونسلك، وهو افتراض لابد من اثباته.

- إن أصحاب التفهم، يسعون الى النفاذ الى التتابع الداخلي الذي يتوسط بين المتغيرات المستقلة والتابعة. وهذا يلفت النظر الى قصور المناهج الوضعية ولكنه لايقدم لنا منهجاً بديلاً محدد الخطوات لاثبات هذه الوسائط.

واذا كانت عملية (التفهم) منطوية على تطبيق معرفة مسبقة فإنها لاتفيد كوسيلة للكشف، كما يمكنها أن تتيح من الاستبصارات في المراحل الاستطلاعية لدراسة موضوع من الموضوعات، بحيث يمكن أن تفيد في وضع الفروض، ولكن ليس في استطاعتها التحقق من صحتها أو كذبها.

أما ماكس ڤيبر: فكان أقرب الباحثين في هذا الاتجاه تناولاً لمسألة الموضوعية حيث حاول تحديد أبرز المشكلات الأساسية في بحث قضية الموضوعية ومحاولة تحقيقها في العلوم (الثقافية) والتعبير له- أما أهم هذه المشكلات فيمكن ايجازها بمشكلتين:

أولاً: مشكلة الصلة بين المفهومات والقضايا السيوسيولوجية العامة من جهة، والواقع التاريخي العيني من جهة أخرى.

ثانياً: مشكلة العلاقة بين الأحكام التقويمية والمعرفة العلمية.

قدّم ڤيبر حلاً للمشكلة الأولى: يقوم على أساس ماأسماه بـ(النمط الأمثلي)، واقترح حلاً للمشكلة الثانية بما أطلق عليه (الحياد القيمي).

إلا أن ڤيبر ينكر على التحليل العلمي للظواهر الاجتماعية أن تكون موضوعية على نحو مطلق، بيد أنه لاينكر الموضوعية، بقدر ماينكر طرازاً معيناً منها، لايميز بين موضوعات العلوم الثقافية. وموضوعات العلوم الطبيعية، ذلك أن موضوعات العلوم الثقافية أقل خضوعاً لحكم القانون «موضوعياً» بل هو خلو من المعنى لأسباب:

أ- إن معرفة القوانين الاجتماعية ليست معرفة للواقع الاجتماعي، بل هي طريقة مساعدة من طرق متعددة. تستخدمها عقولنا لبلوغ هذه الغاية.

ب- لأن معرفة الظواهر «الثقافية» لايمكن ادراكها إلا على أساس من الدلالة أو الأهمية التي نعزوها الى تجمعات عينية من الواقع في مواقف عينية.

فمفهوم الثقافة اذن: مفهوم (قيمي) وهي تفترض مسبقاً توجهاً (قيمياً). يحدد ڤيبر وظيفة، النمط الأمثلي في: «أنها المقارنة مع الواقع التجريبي، لإثبات انحرافاته عنه، أو تماثلاته معه، ووصفها بمقتضى أكثر المفهومات معقولية، وفهمها وتفسيرها على نحو علي» (٢١).

(٢١)- الموضوعية في العلوم الانسانية ص١٩٢

أما مفهوم النمط الأمثلي فقد صاغه ڤيبر اذ قال: «نحصل على نموذج مثالي بإبرازنا، من طرف واحد، وجهة نظر أو أكثر، وبربطنا مجموعة ظاهرات منفصلة منتشرة وخفية، نجدها تارة بعدد كبير، وطوراً بعدد ضئيل، في غير مكان، وننّسقها وفقاً لوجهات النظر السابقة، المختارة من طرف واحد، لاعداد لوحة فكرية متجانسة»(٢٢).

فالنمط الأمثلي هو تنظيم عقلي للعناصر المكونة، المميزة، المدركة، بالعقل في الواقع التجريبي، أو يُظن أنها على علاقة به.

ويرى ڤيبر أننا «كائنات ثقافية» وهبت المقدرة، والارادة، على اتخاذ اتجاه، أو موقف، حيال العالم، واعارته الدلالة والأهمية. وكيفما تكون هذه الأهمية والدلالة فإنها ستؤدي بنا الى الحكم، في ضوئها، على حوادث معينة، للوجود الانساني، والى الاستجابة الى هذه الظواهر، على نحو ماتكون عليه، من احتواء المعنى، ايجابياً كان، أم سلبياً.

وعلى هذه الدلالة، أو الأهمية، وجدها يقوم اهتمامنا العلمي بها.

ويذهب ڤيبر الى: أنه بدون أفكار الباحث القيمية، لن يكون هناك، مبدأ لانتقاء مادة الدراسة، ولن تكون ثمة معرفة ذات معنى للواقع العيني.

فالعلوم الثقافية، تتضمن في معناها عند ڤيبر، افتراضات مسبقة «ذاتية» حينما تشغل فقط، بتلك المكونات من الواقع، التي لها علاقة ما، بالحوادث، التي يضفي عليها «دلالة» ثقافية. ويضيف ڤيبر أن العلوم الثقافية، رغم ذلك معرفة «عليّة» تماماً بنفس المعنى الذي تكون عليه معرفة الظواهر الطبيعية، الفردية، المهمة، ذات الطابع الكيفي.

لذا كان على عالم الاجتماع، تقديم تفسيرات تكون لائقة على مستوى المعنى، وكذلك تفسيرات، لائقة من جهة العلة.

(٢٢) فروند، جوليان، سيوسيولوجيا ماكس ڤيبر، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، الطبعة الأولى (د.ت) ص٣١.

بيد أن «العلّية» عند ڤيبر، لاتؤدي نفس الوظيفة، التي تؤديها في العلوم الطبيعية، لأن الظواهر الثقافية، فردية، كيفية، وعندما يتعلق الأمر، بفردية الظاهرة فإن مسألة «العلية» لاتكون مسألة. معرفة قوانين، وإنما مسألة علاقات، علّية، عينية، فردية.

إننا في العلوم الثقافية، لانشغل بالقوانين بمعناها الضيق، كما في العلوم الطبيعية، المنضبطة، بل نُعنى بالعلاقات، العلية اللائقة، التي نعبر عنها في قواعد، وتعيين، الانتظامات، والاطرادات، ليس غاية المعرفة، بل هو وسيلة المعرفة. واذا قدّرت قيمة القوانين، في العلوم الطبيعية بحسب صدقها الكلي، فإن القوانين بالنسبة لمعرفة، الظواهر التاريخية، في عينيتها، هو أقلها قيمة، لأنها، خاوية من المحتوى.

ويرى ڤيبر: أن الأفكار القيمية «ذاتية»، ومتغيرة تاريخياً وفاقاً مع طابع الثقافة التي تحكم عقول البشر، ولكن هذا لايعني، أن البحوث في العلوم الثقافية، ليس في وسعها، إلا أن يبلغ نتائج «ذاتية» بمعنى أنها تصدق على شخص، دون أن تصدق على الآخرين، وإنما المقصود من معنى «الذاتية» أنها تتفاوت في الدرجة، التي تهم مختلف الأشخاص.

إلا أن العلوم الثقافية، ليس هدفها، انشاء نسق مغلق من المفهومات، الذي يركّب فيه، الواقع بضرب، من التصنيف الصادق، دوماً وكلياً، بحيث نستنبط منه الواقع، مرة أخرى، فمجرى الحوادث، التي لاتقبل القياس، يتدفق الى مالانهاية، وكذلك المشكلات الثقافية، وهي تحرك البشر، من داخلهم تتجدد دائماً، بألوان شتى.

كما أن السياقات العقلية التي تخضع للنظر، والتحليل، تتبدل وتتحول، ففي العلوم الثقافية: «يغدو أي تثبيت منهجي التي عليه معالجتها، أمراً لامعنى له»(٢٣)

(٢٣) الموضوعية في العلوم الانسانية ص١٩٠ بتصرف

أما مايخص مسألة- الامكانية الموضوعية: فهذه المقولة، تثير، مسألة الاسناد السببي فأن نبتغي تفسير حدث تاريخي، بإدراجه تحت خانة قانون عام، يعني تشويه التاريخ الذي يتألف من تعاقب أحداث مفردة.

وللإجابة عن السؤال: كيف نحدد أهمية سبب معين؟ يقتبس ڤيبر بعض الآراء من (ادوارد ماير) الذي يقرّ بأن انتصار ماراتون كان ذا أهمية تاريخية بالنسبة الى مستقبل الثقافة اليونانية، لكنه يقرّ بالمقابل بأن اطلاق النار الذي أشعل الثورة في برلين في احدى ليالي آذار ١٨٤٨ لم يكن حاسماً، لأن الجو في العاصمة البروسية آنذاك كان ملبداً بحيث كان من شأن أي حادث أن يسبب الفوضى والاضطراب. هذا يعني إن هذه الآراء، والآراء الأخرى المماثلة، التي نجدها في مؤلفات المؤرخين تعطي بعض الأسباب أهمية أكبر من سواها. بمعنى آخر، إن المؤرخ يعزل في ذهنه سبباً معيناً (انتصار ماراتون) يبعده بالتجريد عن مجموعة المقدمات، لكي يتساءل ما اذا كان مجرى الأحداث سيكون هو ذاته أم مختلفاً بدونه.

فالمؤرخ، باجرائه هذا التجريد، يرسم سيراً ممكناً للأحداث حتى يحدد الأسباب الحقيقية وبهذا الصدد يقول ڤيبر: «لكي نحدّد العلاقات السببية الحقيقية، نبتكر أخرى وهمية»[٢٤].

فالامكانية الموضوعية ترتكز على معرفتنا الأكيدة القائمة في البلد، أو الإقليم الذي حدثت فيه الظاهرة المدروسة، وعلى معرفتنا الناموسية المستندة على القواعد العامة للخبرة.

فهي ليست نظرة كيفية للفكر وفرضية اعتباطية، بل افتراض عقلاني مبرّر بعدد من العناصر المعروفة، ومقولة الامكانية الموضوعية خطوة من بين وسائل الخطوات تفضي في النهاية الى تشكيل النمط الأمثلي.

فثمة أنماط أمثلية تتوجه بالدراسة لمفردات تاريخية، وأنماط تشير الى

(٢٤) سيوسيولوجيا ماكس ڤيبر ص٣٧

عناصر مجردة من الواقع التاريخي، وأخرى تقوم بصياغة عامة للسلوك الانساني.

وتواجه العلوم الطبيعية والثقافية- مشكلة الانتقاء، من العالم اللامحدود، للمعطيات، واذا كان: «مبدأ الانتقاء في العلوم الطبيعية محكوماً بالظواهر التي تتصف بالاطراد، فإن مبدأ الانتقاء في العلوم الثقافية مشروط بمبدأ «الاناطة بالقيم»[٢٥].

إلا أن ڤيبر يميز بين نوعين من الأحكام التي تتعلق بالقيم:

أولاً: الأحكام التي يرتضيها العلم، وهي قضايا تُستنبط منطقياً وتتناول الوقائع التجريبية.

ثانياً: الأحكام التقويمية، وهي أحكام القيمة، العملية، أو الأخلاقية، أو الفلسفية.

أي أن ڤيبر يميّز بين صعيدين:

أ- صعيد التربية.

ب- وصعيد البحث.

إن ڤيبر لايعترض، مبدئياً، على التقديرات، التي تصدر، من على منبر الاستاذ الجامعي، ولكنه يقتضي على الأستاذ، بما هو الاستاذ، أن يؤدي، مهمته التربوية، بدلاً من لعب دور المصلح الثقافي، دون امكانات عملية.

ويرى ڤيبر، أن سلوك، الاستاذ يجب أن يكون على النحو التالي: أن يؤدي عمله ببساطة حاجباً شخصه، كي لايخدم غير قضية التعليم، وألا يتجاهل الوقائع المزعجة، خصوصاً بالنسبة الى موقفه الشخصي، أثناء القاء مسائل مادته، وأن يميّز بين:

أ- الاثبات التجريبي، والأحكام التقويمية.

ب- وبين البحث والاعتقاد الخاص.

أما على مستوى البحث: فالأمر مختلف، «فالعلم في جوهره عصيّ على الأحكام التقويمية، وهو لايبتغي، قط، التصرف بناء على قناعات ذاتية، بل أن يثبت أن قضاياه تفرض نفسها على جميع الذين ينشدون الحقيقة» (٢٦).

وبخلاف مبحث التقويمات، لايحتاج العلم الى دفاع، وعليه مادمنا باقين ضمن حدود العلم الدقيقة، فإنه ينبغي استبعاد جميع التصورات عن العالم، فكل مايستطيع العالم أن يقدّمه للانسان العملي هو: أن يبيّن له ماهي أنسب، الوسائل، لبلوغ الهدف، وماهي النتائج المحتملة لعمله، ويساعد على فهم أهمية المشروع الذي يقوم به الانسان العملي، ووعي ظروف عمله، وشروطه. وبكلمة موجزة:

يستطيع العلم أن يقول لنا، مايمكن فعله، أو مانريد فعله، لكنه غير قادر، اطلاقاً أن يقول لنا مايتوجب علينا فعله.

توجد مسألتان تتعلقان بالمنهج، أو تخص المنهج:

الأولى: تتصل بالأنماط الأمثلية: فما هي الملامح التي يعتبرها ڤيبر أنماطاً أمثلية؟

نراه يتحدث أحياناً عن ملامح أبرزت بشكل ثانوي، وأحياناً يدور الأمر على ملامح متكررة باستمرار!!

إن ڤيبر يؤكد: الصفة الخيالية، المبتدعة، كأداة اكتشاف فحسب، للنمط الأمثلي، وينكر كونها تعكس شيئاً من العملية الواقعية، وتارة يوحي ڤيبر بأنه يقوم بعملية انشاء النمط الأمثلي، من خلال انتقاء، عناصر وملامح هذا النمط حسب، معنى هذا النمط وقيمته الثقافية.

- المسألة الثانية المنهجية هي:

ماهي الصلة بين التفسير وبين الفهم؟

(٢٦) سيوسيولوجيا ماكس ڤيبر- مرجع سابق ص٤٢.

فاذا كان الانسان الاجتماعي له سلوك هادف وله معنى، فكيف نستطيع أن نفهم هذا المعنى وهذا الهدف؟

وكيف نفّسر معنى السلوك الانساني؟

هل هناك تطابق بين المعنى الذاتي والمعنى السائد في عقول الآخرين؟

أسماء المصادر والمراجع والدوريات المعتمدة في البحث:

١- الانثربولوجيا البنيوية، كلودليفي شتراوس، الجزء الثاني، ترجمة مصطفى صالح، مطبعة وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق -١٩٨٣-

٢- تكوين العقل العلمي، غاستون باشلار، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٩.

٣- الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي، د. احسان محمد الحسن، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.

٤- الموضوعية في العلوم الانسانية، صلاح قنصوه، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.

٥- سوسيولوجيا ماكس ڤيبر، جوليان فروند، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، الطبعة الأولى (د.ت).

٦- فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، محمد الوقيدي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

٧- فلسفة العلم المعاصر ومفهومها للواقع، سالم يفوت، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

٨- دراسات عربية، العدد ١٢، ١٩٩٠، مقال سالم يفوت بعنوان البحث الابستمولوجي وآفاقه.

٩- عالم الفكر الكويتية، المجلد العشرون، العدد الرابع، ١٩٩٠، «العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية».

الثقافة العربية الراهنة بين مظاهر الوحدة والتنوع وتحديات العصر

د. أحمد الأصفر

تقف المنطقة العربية عموماً، ومنطقة المشرق العربي بشكل خاص على أبواب مرحلة جديدة لم تتبلور خصائصها وأبعادها الاقتصادية والسياسية حتى الآن، ومع ذلك فإن تحليل البنية الإجتماعية للثقافة العربية يسهم في توضيح جملة من الخصائص والسمات التي تميز الواقع العربي الراهن. فإذا كانت التغيرات

* د. أحمد الأصفر: باحث من سورية، دكتوراه في علم الإجتماع، مدرس في جامعة دمشق.

الدولية التي يشهدها العالم بمثابة مؤثرات جديدة في مجالات العلم والتكنولوجيا ووسائل الاتصال، بالإضافة إلى المؤثرات ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، فإن استجابة العرب لهذه المؤثرات ترتبط بخصائص واقعهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، الأمر الذي يجعل التحليل النظري لاحتمالات المستقبل مرتبطاً بالقدرة على تحليل طبيعة البنى الإجتماعية العربية القائمة، والتي تحدد أشكال الفعل الإنساني، وأشكال ردود الفعل المتوقعة إزاء ما هو جديد على المستويين الدولي والإقليمي.

ففي مجال العلوم نجد أن دول العالم تتسابق يوما بعد آخر لتقديم ما هو جديد، واستثمار ما تمت معرفته على نحو كلي، وتطوير التجارب والدراسات التي من شأنها أن تساعد على تعميق معرفة الإنسان بالطبيعة وخصائصها، فتقدمت علوم الفضاء والتقنيات حتى أصبحت الأرض بمن عليها محاطة بما انتجه الإنسان من أقمار وتقنيات ترصد ما يطرأ على هذه الأرض من تغيرات تتصل بحياة الإنسان أو الحيوان. ولم يعد في مقدور أية دولة من الدول إخفاء ما تريد اخفاءه، أو اظهار ما تريد اظهاره إلا بمقدار ما تملك من المعارف والعلوم والتقنيات المتصلة بهذا الجانب. والشعوب التي لاتملك في هذا المضمار إلا الشيء القليل، فإنها تتعرض أكثر من غيرها لمظاهر الخطر والتهديد.

كما حطمت التكنولوجيات المتطورة كل الحواجز التي كانت قائمة بين الأمم والشعوب، فغدت المواصلات الحديثة تنقل الأشخاص والأشياء عبر العالم بزمن قياسي يقل مئات المرات عما كان عليه سابقاً، وبمعاناة تقل آلاف المرات عما كانت عليه في الماضي. وجعلت وسائل الاتصال الحديثة كل ما في العالم في متناول اليد، فيتاح للمرء وهو في أي موقع من العالم المعاصر أن يحاور أي شخص آخر في أي موقع كان

من هذا العالم أيضاً على الرغم مما بين الدول من اختلافات في القدرات المتاحة بين شعوبها.

وفي مجال الاقتصاد، لم تعد أية دولة قادرة على أن تقوم بذاتها، وهي منعزلة عن غيرها بسبب أن حاجاتها من السلع والمنتجات أصبحت على غاية من التنوع الأمر الذي يجعلها بحاجة إلى أن تتفاعل مع دول العالم الأخرى لتوفير احتياجاتها. كما أن سعة السوق العالمية تفرض على الدول المختلفة البحث دائماً عما هو أنسب، وأفضل وبأقل التكاليف، والمجتمعات التي لاتأخذ موقعاً فعالاً في السوق العالمية سرعان ما تتعرض مصالحها للأخطار، وسرعان ما تصبح مهددة بنقص حاجاتها، وضعف امكاناتها بسبب غياب التوازن بين ما تنتجه وما تستهلكه.

وفي المجال السياسي تزداد الرغبة في السيطرة على الموارد، وتنتشر الأطماع، مما يجعل البلدان الأقل قوة أكثر عرضة للخطر بحكم ارتفاع عدد الطامعين فيها، وبثرواتها وخيراتها، فتقوم التحالفات بين الدول الصغيرة، والضعيفة ليساند بعضها بعضا، ولتشكل في مجموعها قوة تستطيع من خلالها مقاومة الأطماع التي تهددها، لذلك سيغدو العمل السياسي أكثر حساسية بسبب تأثره بتيارات سياسية عديدة، والشعوب التي لاتعرف بالتحديد خياراتها السياسية المناسبة ستقع أسيرة المخططات الخارجية التي تستهدف مصادر قوتها، وعوامل استقرارها.

وفي هذا السياق ما زالت الأقطار العربية تأخذ موقعاً ثانوياً في العالم المعاصر، من حيث مساهمتها في التطور العلمي والتقني، أو من حيث مساهمتها في القرار الاقتصادي، أو القرار السياسي، سواء أكان ذلك على المستويين الدولي أو الاقليمي. الأمر الذي يجعل التحولات الواسعة بمثابة تحديات كبيرة أمام الأقطار العربية تهدد أمنها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. وتعد الثقافة العربية واحدة من أكثر عناصر البنيان الاجتماعي

حساسية بحكم قيامها بالاساس على التفاعل مع مستجدات العصر العلمية والتقنية والاقتصادية وحتى الإجتماعية. فما من تطور علمي أو تقني يظهر في هذا البلد أو ذاك أو في هذه الدولة أو تلك إلا وسرعان ما ينتشر في البقاع الواسعة من العالم بحكم التطور الهائل في وسائل الاتصال، وما من قرار اقتصادي تتخذه هذه الدولة أو تلك إلا وتتخذ منه الدول المختلفة مواقف وأراء تؤيد أو تعارض. فلم تعد أية دولة من الدول منعزلة عن غيرها، ولم يعد أي مجتمع منغلقاً على ذاته، فقد غدا كل ما يحدث في العالم معروفاً في كل بقاعه.

ولما كانت المجتمعات الإنسانية على تباين في ثقافاتها، وقدراتها فإن استجابتها للتغيرات الواسعة ستبدو متباينة أيضاً مما يجعل تفاعلاتها مع الواقع تأخذ أشكالاً مختلفة مع اختلاف قدراتها وخصائصها الثقافية والتاريخية والمجتمعية. فالأمم القادرة على استيعاب تحديات العصر، ومجابهتها المجابهة الصحيحة والسليمة قادرة على أن تأخذ موقعها الفاعل في العالم لتسهم في تطويره من خلال ماتنتجه من ثقافة وعلم وتقنيات، وهي قادرة بالتالي على تطوير ذاتها والتحكم بمشكلاتها. أما الشعوب التي لاتستطيع استيعاب مشكلات العصر، ولامجابهتها المجابهة الصحيحة سرعان ما تأخذ موقعاً منفعلاً وسلبياً حيث تتأثر بما ينتجه الآخرون من ثقافة وعلوم وفنون، وتخضع لتأثيره مما يجعلها عاجزة عن التحكم بمشكلاتها والقضايا الكبيرة التي تجابهها.

والأمة العربية، شأنها شأن الأمم الأخرى، تعيش في العالم المعاصر وتتبادل معه التأثير وتأخذ استجابتها لتحولات الواقع وتحدياته أشكالاً متنوعة ترتبط بمكونات الواقع العربي، وتنوع المظاهر الحضارية والثقافية المنتشرة فيه. والتي نتجت عن خصوصية التجربة التاريخية والثقافية والحضارية لهذا المجتمع.

وفي هذا السياق فإن المستقبل يحمل في طياته احتمالات كثيرة يشكل كل منها تحديا قائماً بذاته، ولعل من ابرز التحديات الممكنة تلك المرتبطة بالتحدي الثقافي، حيث تتعزز يوما بعد آخر وسائل الاتصال المتعددة، والتي يترتب عليها تفاعل مستمر مع الآخر. ومع ذلك فالمشكلة لاتكمن في التحديات التي يولدها التطور العالمي المعاصر، ولا في التحديات التي تنجم عن التحديات السياسية والاقتصادية المتوقعة بقدر ما تكمن في أشكال استجابة العرب لهذه التحديات، وفي أشكال تفاعلهم معها، وهي موضوعات تتصل أساساً بالبنية الاجتماعية للثقافة، وبأبعادها الرئيسية.

أولاً - البنية الإجتماعية وتجلياتها في الأنساق الثقافية:

يشكل مفهوم البنية كما هو متداول في دراسات علم الإجتماع والانثربولوجيا المدخل الرئيس الذي نعتمده لتحليل مظاهر الوحدة والتنوع في الثقافة العربية الراهنة، ولأشكال استجابتها لتحديات العصر في المرحلة القادمة، فالثقافة بنية متكاملة في عناصرها، متنوعة في أشكالها، ترتبط دائماً بخصوصية التجربة الحضارية التي تميز المجتمعات الإنسانية عن بعضها بعضاً.

وتتجلى أبعاد البنية الأساسية للمجتمع العربي، والتي تحدد على الأغلب صيغ التفاعل الإجتماعي بين الأفراد والجماعات، في عنصرين أساسيين هما عنصر العاطفة، وعنصر المنافسة. أما العاطفة فتحكم أشكال التفاعل ضمن الوحدات الاجتماعية المختلفة، والتي تشكل كل منها عنصراً رئيسياً من عناصر البناء الإجتماعي، بينما يبرز عنصر المنافسة في علاقة الوحدات الإجتماعية مع بعضها بعضاً.

ففي إطار الوحدة الإجتماعية الواحدة، حيث تعد العاطفة بمثابة الأساس الذي تقوم عليه صيغ التفاعل نجد التفاصيل في الخصائص والصفات بين الأفراد المكونين لها، ونجد التباين في القدرات المتاحة لكل

منهم بسبب أن الأفراد ضمن كل وحدة ينتظمون في مواقع متدرجة من حيث الأهمية، ومن حيث المسؤليات والصلاحيات، مما يجعل اتجاه التأثير وحيد الاتجاه في معظم الأحيان. فالأب يوثر على أبنائه بحكم ما يتمتع به من قدرات وصلاحيات ونفوذ تجعله صاحب القرار الأول ضمن الأسرة، والأبن الأكبر يأخذ موقعاً يناسب امكاناته وقدراته أيضاً. أما الأبن الأصغر فهو في وضع سلبي لأنه لايملك من القدرات ما يجعله يشارك في عملية اتخاذ القرار، وإذا كان له أن يشارك بالفعل فإن مشاركته لاتتعدى الإمكانات المتاحة أمامه، وبسبب ضعف امكاناته وقدراته فإنه يميل بعاطفة قوية إلى الأب الذي يعمل على توفير حاجاته، وتأمين مستلزمات حياته، فالعلاقة هنا قائمة على العاطفة المستمدة من التفاضل في الامكانات والقدرات.

أما العلاقة بين الوحدات الإجتماعية المتعددة، وخاصة المتماثلة منها فنجد التنافس أساساً لصيغ التفاعل بينها، حيث يظهر التوازن بين أطراف العلاقة، ويبدو التكافؤ واضحاً بين المعنيين باتخاذ القرار مما يجعل العلاقة قائمة على المصلحة والعقلانية، فرب الأسرة لايحتاج بالضرورة إلى أرباب الأسر الآخرين بوصفهم أرباب أسر، فقد تظهر ملامح الصراع والتنافس بين الآخوين عندما يدرك كل منهما قدرته على الاستقلال والاعتماد على الذات، خاصة إذا ما برزت موضوعات يمكن أن تكون موضع منافسه بينهما. وحتى مع تقاربهما قد تكون المصلحة من أكثر عوامل التقارب، وليست العاطفة. فيسعى كل منهما إلى تأمين حاجاته ولوازم عيشه، وعيش أسرته وأبنائه، الذين يعد مسؤولا عنهم أمام الخالق، وأمام الآخرين. لذلك فالعلاقة بين الأخ وأخيه، وخاصة إذا كل منهما رب أسرة لاتقوم على ذات الأسس التي تقوم عليها علاقة الأب بأبنائه. فالأولى تقوم على أساس المصلحة والمنافسة المبنية على التوازن في الامكانات والقدرات، بينما تقوم الثانية على أساس العاطفة على التفاضل في الإمكانات والقدرات.

البنية الإجتماعية وتجلياتها في النسق القرابي:

يسهم التعرف على التركيب الكلي لنسق القرابة في القبيلة العربية في توضيح الركيزتين الأساسيتين للتفاعل الإجتماعي على مستوى القرابة، فتعد القبيلة الوحدة الإجتماعية الكبرى التي تنظم فيها وحدات إجتماعية أقل أهمية، وأقل حجماً، تعرف باسم العشائر، وكل عشيرة تضم مجموعة من البطون، ويشكل البطن وحدة إجتماعية فرعية قائمةبذاتها أيضاً، ويتألف من أفخاذ، والفخذ من الحمولات، والحمولة الواحدة من العائلات الممتدة، والعائلة الممتدة الواحدة من العائلات المحدودة. والعائلة المحدودة هي أصغر وحدة إجتماعية يمكن تلمس عناصرها في بنية القرابة(١)، وهي تتألف من الزوج والزوجة والأبناء غير المتزوجين. ويبين الشكل رقم (١) التركيب الكلي لنسق القرابة في القبيلة العربية وموقع الوحدات الإجتماعية في ذلك النسق. وفيه نلاحظ أن أبسط وحدة إجتماعية هي العائلة المحدودة، والعلاقات التي تسود بين أبنائها لاتقوم على أساس التوازن والمنافسة، وإنما على أساس التفاضل، والعواطف، والعلاقة بين الأبناء والآباء قائمة على الثقة المستمدة من صدق العاطفة بين الطرفين. لذلك تتصف بالخضوع والامتثال أكثر مما تتصف بالصراع والمنافسة. وهو الشكل الذي يظهر بين أرباب العائلات المحدودة، ضمن العائلة الممتدة الواحدة، أي بين الأخوة الذين يعد كل واحد منهم رب أسرة، وفي هذا المستوى قد تكون المصالح أساساً للتفاعل، وقد تكون المعايير العقلانية هي مرجع الاحتكام. غير أن ذلك لايعد صحيحاً في طبيعة العلاقة بين العائلة الممتدة، لأنها تأخذ شكل علاقة الأب بالأبن أيضاً ولايمكن أن تكون في هذه الحالة علاقة صراع وتوازن، إنما هي علاقات تفاضل وتبعية وخضوع. ونجد الأمر ذاته على المستوى الأعلى.

(١) محمد صفوح الأخرس: علم اجتماع العائلة، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩١، ص: (٢٩).

الشكل رقم (١)

ويوضح التركيب الكلي لنسق القرابة في القبيلة العربية

القبيلة

العشيرة

البطن

الفخذ

الحمولة

العائلة الممتدة

العائلة المحدودة

وما نجده في النسق القرابي نجده أيضاً في التنظيمات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية وغيرها. مما يجعل صيغة التفاعل قائمة على هذين العنصرين، اللذين يشكلان مصدر القوة في كل نسق، أو مؤسسة تنظيمية، فقوة الأسرة تكمن في تبعية الأبناء لرب الأسرة من جهة، وهي تبعية عاطفية لاتقوم على معاير النطق والمصلحة، ولإدراك أرباب الأسر لمصالح أسرهم وسعيهم الحثيث لضمانها من جهة أخرى، الأمر الذي يجعله يقيم علاقاته مع الآخر على أساس المنافسة والصراع، وليس على أساس التعاون والتنسيق، وينـدرج الأمر ذاته على الأنساق السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.

وينطوي واقع المجتمع العربي على تنوعات اقتصادية واجتماعية وسياسية عديدة، وذلك على مستويات الفكر والممارسة بأشكالها المختلفة، ففي مجال العمل السياسي هناك تيارات وايديولوجيات عديدة تتوافق في بعض عناصرها، وتختلف في بعضها الآخر، وقد تتناقض في كثير من الأحيان. وليس أدل على ذلك من تعدد الأحزاب السياسية وتنوع ايديولوجياتها من الشيوعيين إلى الأخوان المسلمين مع ما بينهما من

تدرجات واختلافات، فتظهر أحزاب تميل إلى هذا الطرف، وأحزاب تميل إلى ذاك، وأحزاب تتنكر لهذا ولذاك معاً وتقوم على ايديولوجيات مختلفة. وفي مجال الاقتصاد نلاحظ عدداً كبيراً من دعاة الاقتصاد الحر، وعدداً أخر من دعاة الاقتصاد الموجه على الرغم من تراجع الايديولوجيات الماركسية. وفي إطار الاقتصاد الحر نفسه هناك تيارات وتناقضات تدور حول طبيعة الأسس التي تقوم عليها الحرية الاقتصادية.. وفي مجال الثقافة يعرف الجميع تقريباً أن مناهل الثقافة العربية الراهنة متعددة، فمنها ماله علاقة بتيارات الفكر الإسلامي، مع أن كل اتجاه من الاتجاهات المذكورةينطوي بدوره على تفرعات تتقارب في وجوه وتتباعد في أخرى، وتتراوح بين التطرف بأعلى مستوياته والاعتدال، وبين التسامح مع التيارات الأخرى. وفي المجال الاجتماعي نجد تنوعا في الروابط الاجتماعية والعادات والتقاليد والقيم حيث تسود الروابط العشائرية والقبلية في موقع، والروابط الطائفية في موقع آخر، والأثنية في موقع ثالث إضافة إلى ما يرتبط بالاقليات الدينية والقومية المنتشرة على امتداد الوطن العربي.

ويترتب على هذا التنوع الكبير في أبعاد البناء الاجتماعي وخصائص البنية الاجتماعية للثقافة تنوع آخر في أشكال ردود الفعل المتوقعة إزاء كل حدث جديد يمكن أن تشهده المنطقة العربية، وإزاء كل تحد يمكن أن يظهر أمام المجتمع العربي. سواء أكان الحدث من داخل المنطقة ذاتها، أو من خارجها.

ثانيا – مظاهر الوحدة والتنوع في التراث الحضاري العربي:

يتصف تاريخ المجتمع العربي بتنوع مظاهره الحضارية والثقافية التي تتبدل أشكالها وألوانها منذ أقدم العصور، تبعاً للمراحل التاريخية التي قامت في أساسها على سلسلة من التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتنوعة. غير أن كل مرحلة جديدة لم تكن لتلغي المظاهر الثقافية

والحضارية والاجتماعية التي ورثتها عن المراحل السابقة، إنما جاءت لتأخذ موقعاً جديداً في مسار التطور يضاف إلى المظاهر الحضارية السابقة، فكانت امكانية التعايش والاستمرار بين المظاهر الحضارية والثقافية المتنوعة أكبر من إمكانية سيطرة ثقافية واحدة على أوجه النشاط الإجتماعي والاقتصادي. وهذا ما يفسر التنوع الواسع في المظاهر الحضارية والثقافية القائمة.

لقد ترك الآراميون والكنعانيون والكلدانيون والآشوريون والفينيقيون والمصريون وغيرهم الكثير، نماذج حضارية وثقافية واسعة، وبما وجدنا اثارها اليوم على نطاق واسع، ومع ذلك فإن أكثر الثقافات التي أخذت بالانتشار هي تلك التي تفاعلت مع الثقافات الدينية، وخصوصاً ما ارتبط منها بالديانات السماوية الثلاث. لقد كانت المنطقة العربية موطناً لظهور هذه الديانات وانتشارها في كل بقاع العالم، الأمر الذي جعل التخلي عنها في غاية الصعوبة، لذلك كانت إمكانية التعايش بينها أوسع من إمكانية سيطرة ديانة محددة سيطرة مطلقة. ومع أن الإسلام هو من أكثر الديانات انتشاراً، إلا أن حامليه يتفاعلون معه على أسس متنوعة مرتبطة بالمظاهر الحضارية والثقافية التي تراكمت في المجتمع العربي منذ فترةطويلة من جهة، وبمستويات تمثلهم لهذه المظاهر من جهة ثانية، وفي ذلك يكمن الأساس الاجتماعي لتنوع التيارات الفكرية والايديولوجية التي اتخذت الإسلام أساسا لها على مستوى الفكر والعقيدة في الآن ذاته.

ويكشف العرض التاريخي لتطور الفكر العربي الإسلامي منذ ظهور الإسلام وانتشاره في المشرق العربي وأفريقيا عن مظاهر الوحدة والتنوع في مكوناته، والتي أصبحت في مابعد مظاهر اختلاف وتناقض بحكم غياب التمثل الصحيح للإسلام الذي تعد الوحدة بالنسبة إليه العنصر الأساسي فيه. فقد ظهر التباين في تمثل الدين الجديد أول ما ظهر في عهد النبوة ذاته،

إذ ميز القرآن الكريم بين المؤمنين والمسلمين، والمؤلفة قلوبهم والمنافقين ولم يقم هذا التمييز على اعتبارات تتعلق بالسلوك الخارجي الذي بالإمكان رصده وتحديد معالمه، إنما على اعتبارات كيفية تتعلق بمدى تمثل العقيدة وتأثيرها في أعماق النفس الإنسانية، وهي اعتبارات يصعب تحديد معالمها في السلوك الظاهر، ويصعب استخدامها من قبل الأفراد العاديين، وإذا كان النبي(ص) قادراً على التمييز بين هؤلاء بفضل الوحي، فإن المسألة أصبحت أكثر تعقيداً في المرحلة التي تلت وفاة النبي(ص) وانتقاله الى الرفيق الأعلى، حيث ظهر التباين في فهم النصوص القرآنية والسّنة النبوية الشريفة تبعا لمستويات تمثل العقيدة الإسلامية، وبدا هذا واضحاً حتى في مستوى الاجتهادات التي مارسها كبار الصحابة والتابعين، بما فيهم الخلفاء الراشدين أنفسهم.

لقد أخذ كل فريق من الخلفاء، بعد وفاة النبي(ص) وانتقاله إلى الرفيق الأعلى يرسم سياسة اقتصادية واجتماعية تستند إلى فهمه للإسلام وليس إلى الإسلام في حقيقته، فبرز التباين الواضح في سياسات العطاء التي كانت تمثل آنذاك محور السياسة الاقتصادية، وكان الاختلاف واضحاً بين الخليفتين أبي بكر وعمر. وما أن استقر عثمان حتى أقر سياسة اقتصادية لها خصوصياتها أيضاً. والملاحظ أن الجميع قد اعتمدوا على الإسلام كمصدر للتشريع[٢]، ومع ذلك برز التباين الذي يعود في حقيقته الى تباين مستويات تمثل الدين الجديد. الأمر الذي يدفعنا الى تقرير أن فهم النص القرآني يرتبط دائماً بشخص الفاعل وبالتجربة الذاتية والشخصية التي عاشها.

(٢) انظر على سبيل المثال: سيد قطب. العدالة الإجتماعية في الإسلام (بيروت، دار الشروق، ١٩٧٤، ص: ٢٢٧ وما بعدها. وكذلك: محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧)، ص: ١١٦ وما بعدها.

واتسعت التباينات في الفترات اللاحقة، حيث أخذت الاجتهادات بالتزايد والتفسيرات القرآنية بالتنوع والتعدد الى درجة أن بعض الاجتهادات أصبح خروجا واضحا عن الإسلام في نظر الكثير من فقهاء الإسلام، ولم يتوقف الأمر عند حد معين لأن آفاق الفكر الإنساني واسعة الأرجاء، ولاحدود لها. والمشكلة التي جابهت المسلمين منذ ذلك الحين تكمن في أن كل جماعة من المسلمين اعتمدت رأيا في التفسير سعت جاهدة لرفض الآراء الأخرى، ونفيها، والعمل على محاربتها انطلاقا من أن فهمها هو الأكثر توافقا مع الدين الحنيف، وانطلاقا من أن الآراء الأخرى جاءت دخيلة على الإسلام عبر أناس لايمتون إلى الإسلام بصلة، فتحولت بذلك التنوعات القائمة في إطار الوحدة الى تناقضات أخذت تهدد بنية المجتمع ووحدته.

وإذا كان الاجتهاد بالتعريف، كما يرى الغزالي: هو استفراغ الفقيه الواسع لتحصيل ظن بحكم شرعي، أو كما يرى البيضاوي بأنه استفراغ الجهد وفي درك الأحكام الشرعية[٣]، فهذا لاينطوي بالضرورة على تحصيل الحكم الشرعي بالمعنى الأول، ولاعلى إدراكه بالمعنى الثاني. ومع أن بعضهم يميل إلى القول بأن كل مجتهد مصيب، يميل آخرون إلى القول بجواز التخطئة. ومع ذلك، فإننا نتعامل مع أحكام الإجتهاد في كثير من الأحيان، بل أن معظم الأحيان، على أنها صحيحة وغير قابلة للطعن، فقد اعتمدت أحكام شرعية هي في حقيقتها آراء شخصية أكثر مما هي أحكام شرعية بالمعنى الدقيق، فكثيراً ما كانت دعوة بعضهم إلى مقاطعة فريق من المسلمين أو محاربته تلقى انتشـاراً واسـعاً وتأييـداً من قبـل مفكـرين وفقهاء، فضلاً عن العامة من الناس، لمجرد أنها اجتهاد مارسه فقيه أو

(٣) نادية شريف العمري: «اجتهاد الرسول(ص)» مراجعة إيمان عيتاني، مجلة الاجتهاد، السنة ٢ العدد (٨)، ١٩٩٠، ص: (٢٥٩).

عالم، وهي في حقيقتها ليست أكثر من رأي شخصي لايعكس بالضرورة حكم التشريع أو رأي الدين.

فالاجتهاد، بهذا المعنى، سلاح ذو حدين، فإذا ما أحسن استخدامه كان ذلك داعياً إلى حلّ مشكلات الواقع بشكل يسهم في تحسين أحوال المسلمين وتلبية حاجاتهم، والشرط في ذلك أن يقوم الاجتهاد على ثقافة واسعة تستوعب مشكلات العصر وقوانين تغيّر الواقع، وتؤمن بأن التعدد في الآراء هو حقيقة لامناص منها، ولايجوز بالتالي فرض أي نوع من أنواع الاجتهاد أو الأحكام التي يستخلصها هذا أو ذاك على الآخرين. وإذا لم يقم الأمر على أساس ذلك فلا غرابة في أن ينطوي على مخاطر عديدة يتحول الاجتهاد بعدها الى معول للهدم كما كان حاله في بعض المراحل التاريخية من المجتمع العربي. فإذا ما ساد الاعتقاد بأن الأحكام المستخلصة هي أحكام الشريعة ذاتها، وأن مخالفتها تنطوي على خروج واضح عن الإسلام وأحكامه، فإن التوجّه نحو فرض الآراء على الآخرين سيبدو واضحاً، وسيتبعه كثير من الأنقسام والتجزؤ، وفي ذلك يكمن الجانب السلبي من الاجتهاد.

وفي ضوء هذا التصور، من الممكن تفسير كيفية ظهور الكثرة والتعدد عن الأصل الواحد، وكيفية ظهور التنوع في إطار الوحدة، وقد يعدّ ذلك مدخلاً تحليليا لدراسة واقع المذاهب الدينية في الإسلام التي أخذت بالانتشار منذ عصر الخلفاء الراشدين، ثم تزايدت وتعددت بحكم تغييرات الواقع، وتنوع الاستجابات المرتبطة بتحديات الواقع التي برزت أمام السلطة السياسية، وأمام المفكرين وعلماء الدين على حد سواء، إلى أن أصبحت كما هي عليه في المراحل اللاحقة.

وعلى الرغم، من التنوع الكبير في هذا الواقع فإن المشكلة لاتكمن في هذا التعدد لأنه نتيجة تلقائية لتنوع الاستجابات المرتبطة أساساً باختلاف

الأفراد وتباين خصائصهم، وفي تنوع ظروف الواقع أيضاً بين آن وآخر، لكنها تكمن في كيفية التعامل مع هذا التنوع الذي يتحول لدى بعضهم إلى مظهر من مظاهر الأختلاف والتناقض.

ثالثاً–مظاهر الوحدة والتنوع بين التكامل والتضاد في المنظومة المجتمعية:

يلحظ المتتبع لتاريخ العرب الحديث منذ بدايات النهضة، أنه أخذت تظهر منذ الحين تيارات ثقافية وفكرية أكثر حداثة على أثر اتصال العرب بالحضارة الغربية. وقد قام بعض هذه الاتجاهات على أساس الفكر القومي، وبعضها الآخر قام على أساس الفكر الإشتراكي، ومنها أيضاً ما قام على أساس التزاوج بين التيارين. إلا أن هذا التعدد في اتجاهات الفكر العربي الحديث لم يكن أحسن حالاً من تيارات الفكر الديني. فقد ظهرت التناقضات مرة أخرى، وأخذ كل فريق يدعو إلى رفض الآراء التي يدعو إليها الفريق الآخر، وخصوصاً تلك التي لاتتوافق مع اطروحاته النظرية والايديولوجية، فالأصوليون يجتهدون بين حين وآخر، ويصدرون من الفتاوى التي تعزز الفرقة وشقّ الصفوف. فبعضهم يرى عدم جواز الصلاة خلف فئة من فئات المسلمين، أو طائفة أخرى سعيا وراء إقرار الحق وإعلان كلمة الله، حتى لو كان ذلك غير مستساغ في الوسط المعني أو المحيط العام[٤]. وبعضهم الآخر يدعو إلى تكفير طوائف إسلامية محددة، والنظر إلى رعاياها على أنهم أشد كفراً من اليهود والنصارى، فأجاز سلب أموالهم وسبي نسائهم، وحرّم مشاكلتهم، وغير ذلك. وقد أثارت هذه

(٤) انظر مثلاً فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز الصادرة بتاريخ ١٣٩٥/٩/٣هـ الى أعضاء الهيئة التعليمية السعودية في اليمن والتي عدل عنها فيما بعد بتاريخ ١٣٩٦/٩/٢٤هـ أي بعد عام تقريباً على إثر الملاحظات والانتقادات التي وجهت إليه.

الفتاوى حفيظة طوائف عدة من المسلمين، الأمر الذي دفع هيئة تحرير مجلة عربية حديثة لتخصيص عدداً كاملاً من اعدادها لمناقشة مضمون هذه الفتوى وتوضيح بطلانها(٥). وقد نجد إلى جانب ذلك خطاباً آخر ينطوي على مظاهر النقد والتجريح بشكل غير مباشر، خصوصاً عندما يحاول فريق من الباحثين أن يحلل عقائد الطوائف الإسلامية المختلفة ليظهروا تناقضها مع جوهر الإسلام، واختلافها عنه، واعتبارها واحدة من مظاهر تأثير الفكر غير الإسلامي في الإسلام، وكأن المقولات الفكرية التي تؤمن بها هذه الطوائف هي مزيج من الإسلام والنصرانية والوثنية واليهودية والبرهمية والزرادشتية وغيرها(٦)، الأمر الذي يسهم في تعزيز مظاهر الإنقسام والتجزئة في بنية المجتمع العربي..

أن الأطروحات السابقة لم تصدر عن جهات أو أفراد منعزلين، إنما أقرتها مؤسسات رسمية في كثير من الأحيان، وإذا أردنا تناول الاجتهادات الشخصية في هذا المجال لما استطعنا حصرها حتى ولانسبة ضئيلة مما كتب في هذا الموضوع، الأمر الذي يعزز في تصورنا مذاهب الاختلاف والتباين ويقلل من احتمالات التقارب والتوافق، ويترتب على هذا الواقع، كما يرى فهمي هويدي، القائم على أساس التعصب المذهبي والذي يؤدي إلى قطع الصلات والحوار بين المذاهب المتنوعة، نتيجتين أساسيتين، فضلاً عن أنه

(٥) انظر في هذا المجال العدد الثالث من مجلة سومر الصادر بتاريخ ٢٣ كانون الأول ١٩٩١، والذي كتب فيه كل من عمر أبو زلام، وعبد الله الزين، وجميل ترابي، وأسعد علي، وعارف تامر، وغيرهم. وقد عالجوا في هذا العدد مسألة فتوى الديار المصرية المنشورة في جريدة الأهرام (٢٨/ ١١/ ١٩٩١) والتي يذهب فيها محمد سيد طنطاوي الى تكفير بعض الفئات الإسلامية، وخروجها عن الإسلام.

(٦) انظر وعلى سبيل المثال ماصدر عن مجمع البحوث الإسلامية في: مصطفى التير «البابية والبهائية في الميزان» (أيار ١٩٧٢) ص: (٦٢) وقد دوّن على هذا المنشور عبارة «هدية من مجلة الأزهر».

يسهم في تخريب وحدة الصف الإسلامي، أما النتيجتان فهما اهدار فرصة تصحيح المعتقدات المنحرفة بحكم غياب الاتصال من جهة، وعزل بعض الأقليات الإسلامية التي تعيش في دول أفريقية وآسيوية متعددة من جهة أخرى[٧].

ويبلغ الأمر بالنسبة لأعلام الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر إلى حدّ الوقوف بحزم ضد مظاهر الارتباط القومي بين الدول العربية لينظروا إلى الفكرة القومية بوصفها معادية للإسلام وللمسلمين، وفي ذلك يقول ساطع الحصري، وهو أحد أعلام الفكر القومي: «.. إن آراء المعرضين للفكرة القومية، بناء على حجج دينية، ظلت تسيطر على أذهان الكثيرين مدة طويلة، وبذلك أعاقت كثيراً نشوء الفكر القومي في البلاد العربية»[٨]. ويستشهد ساطع الحصري ليدلل على ذلك بأعلام مشهورين، مثل محمد فريد، وأحمد عرابي باشا، ومحمد مصطفى المراغي. كما يستشهد بأعلام آخرين ليدلل على عدم التعارض بين القومية والدين، ومن هؤلاء عبد الرحمن الكواكبي، وعبد الحميد الزهراوي، وجمال الدين الأفغاني.

أما الزعيم المصري المشهور محمد فريد، فيرى في مقتل السلطان عثمان جريمة كبيرة، وكفرا صريحا، فهي أثم ما بعده أثم إلا الكفر المبين، وإذا كانت مخالفة السلطان كفراً بنص الكتاب الشريف، في رأي محمد فريد، فما هو حكم قتله؟ إنها فعلة شنعاء، وكبيرة شعواء[٩]. وما ذلك إلا

(٧) فهمي هويدي، فض الاشتباك الفكري بين المسلمين، مجلة العربي، السنة ٣١، العدد ٣٥١، شباط ١٩٨٨، ص(٨٤).

(٨) ساطع الحصري، القومية والدين في البلاد العربية، في: مؤسسة ناصر للثقافة، حصاد الفكر العربي الحديث في القومية العربية، إعداد لجنة من الباحثين (بيروت ١٩٨٠)، ص(١٨٠).

(٩) المصدر نفسه، ص(١٨١).

لأن السلطان هو الخليفة المعظّم. ويكشف ذلك، كما يرى ساطع الحصري، كيف أن التعصب الديني يعمي أحياناً البصائر، ويعزو ما هو أبعد الأمور عن الدين. ويمضي أحمد عرابي باشا في توجه مماثل، حيث ورد في مذكرة له: «.. لم يخطر ببالي أصلاً الاقتداء بالفاتحين والمتغلبين... ولا تأليف دولة عربية كما أرجف المرجفون، لأني أرى ضياعا للإسلام عن بكرة أبيه، وخروجا على طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله». وكذلك يرى محمد مصطفى المراغي أنه «.. غير خاف عليكم أن الدين لم يذهل الى العصبية الجنسية، ولم يفرق بين العربي وغير العربي، وجعل الأمة الإسلامية وحدة لافرق بين أجناسها..» و«.. إن الاتجاه بالتفكير الى الوحدة التي يتطلبها القرآن هو الذي يتحتم على علماء المسلمين»[١٠].

وإلى جانب ذلك يرى السيد قطب أن الصراع الحقيقي القائم في العالم المعاصر لا يكمن بين الكتلتين الغربية والشرقية (كما كان الأمر واضحاً في حينه)، انما هو بين هاتين الكتلتين من جهة، والإسلام من جهة أخرى. فالإسلام هو القوة الحقيقية التي تقف ضد الفكرة المادية التي تدين بها أوروبا وأمريكا وروسيا والصين على حد سواء[١١].

أما التيار الليبرالي، فكان له شأن آخر، فهو لا يعير الى التراث الإسلامي أي اعتبار يستحق النظر إليه والتفاعل معه، لأن في ذلك مظهراً من مظاهر التخلف. فالحكومة العربية، كما يرى سلامة موسى، كانت في أرقى أوقاتها وأحسنها حكومة استبدادية «ولاعبرة لما يقال بأن الإسلام يأمر بالشورى، فإن عمر بن الخطاب نفسه لم يكن يستشير أحداً في ما يراه خيراً لرعيته، علاوة عن أن مفهوم الشورى نفسه لايتضمن معنى الالتزام، وتدل

(١٠) المصدر نفسه، ص: (١٨٣ - ١٨٤).

(١١) قطب، سيد العدالة الإجتماعية في الإسلام، ص(٢٩١).

خطب الخلفاء جميعاً أنهم كانوا ينظرون إلى أنفسهم نظرة بابوية، بل أن البابا نفسه قد يعد دستوريا إذا ما قيس إليهم»(١٢).

ويرى سلامة موسى أن الرابطة الدينية أصبحت في الوقت الراهن وقاحة، لأننا «نحن أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا.. وقد شبعت تركيا من الجامعة الإسلامية ونفضتها عن نفسها، وتخلصت منها، لالأنها أضاعت دينها، ولم تعد تؤمن به، بل لأنها لم تعد تؤمن بفائدة الجامعة الإسلامية بعد أن خبرتها في الحرب الكبرى فوجدتها قصبة مرضرضة لاتغني ولاتنفع»(١٣). والسبب في ذلك هو أن الجامعة الإسلامية تتأخر عن الزمن الحاضر بنحو ألف سنة. فقد كانت أوروبا خاضعة للجامعة المسيحية التي كانت أصل الحروب الصليبية، وقد أسفت أوروبا على ارتباطها بهذه الجامعة، ولم تعد إليها بعد أن خسرت الكثير من الأموال والأرواح(١٤).

والحل الصحيح، برأي سلامة موسى، يكمن في تعزيز الارتباط مع أوروبا، فالرابطة الحقيقية التي تثبت وتترسخ ولاتتزعزع هي رابطة الحضارة والثقافة، «هي رابطتنا بأوروبا، وأن يكون رباطنا بها وثيقاً، نتزوج من أبنائها وبناتها، ونأخذ عنها كل ما نجد فيه من اختراعات واكتشافات، وننظر إلى الحياة بنظرها، نتطور معها في تطورها الصناعي، ثم في تطورها الاشتراكي والاجتماعي، ونجعل أدبنا يجري وفق أدبها بعيداً عن منهج العرب..»(١٥).

(١٢) سلامة موسى، التردد بين الشرق والغرب، في: حصاد الفكر العربي الحديث - في القومية العربية، ص(٣٣٩).
(١٣) المصدر نفسه، ص(٣٤٢).
(١٤) المصدر نفسه، ص(٣٤٣).
(١٥) المصدر نفسه، ص(٣٤٤).

وعلى طرف ثالث يحاول الشيوعيون عموماً تحليل مظاهر التباين القائمة في المجتمع العربي، قديماً وحديثاً، على أساس الانقسامات الطبقية بين أفراد المجتمع الواحد. وإذا كان هناك تنوع في تمثل قيم الإسلام، وشرائعه، فذلك مرتبط بالوضع الطبقي الذي تشغله الفئات الإجتماعية في التنظيم الإجتماعي العام. فالحروب التي شهدتها المنطقة العربية في مرحلة صدر الإسلام والخلفاء الراشدين، هي صراعات طبقية وأن أخذت أشكالاً دينية، حيث كان كل فريق يمثل اتجاها فكريا وفلسفيا قائماً على أساس طبقي أكثر من كونه اتجاها دينيا بذاته(١٦).

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد فحسب، بل أصبح تفسير الواقع الراهن قائماً أيضاً على الاعتبارات الطبقية. فالبرجوازيات المحلية تلعب دوراً حاسماً في تعزيز واقع التخلف القائم، وتستعين بكل الوسائل التي تمكنها من المحافظة على السيطرة، الأمر الذي يشير إلى أن جوهر المشكلات القائمة يستمد عناصره الأساسية من التناقضات الطبقية، وخصوصاً بين البرجوازيات المحلية وتنظيمات الفلاحين والعمال التي تنتشر على امتداد والوطن العربي. ومن الممكن الإشارة إلى طائفة من الدراسات التي تناولت

---

(١٦) انظر في هذا المجال:

- طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، ط٢ (بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٧٨ ج١.

- طيب تيزيني، من التراث الى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي، ص(٥٨-٥٩).

- حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج٢، (بيروت، دار الفارابي، ١٩٨١، ص(٣٣٣).

موضوع البرجوازيات الوطنية والدور الذي لعبته في حركة النضال التحرري[١٧].

لقد ذهبت الايديولوجيات على أختلاف أنواعها الى تعزيز مظاهر التناقض والصراع بدلاً من إقرار التنوع في إطار الوحدة، فساهمت من حيث لاتدري في تحطيم معالم المنظومة الحضارية للإنسان العربي، حتى أصبحت هوية الإنسان موضع نقاش وحوار واسع لاينفصل في طبيعته عن طبيعة الحوار الإيديولوجي القائم.

رابعاً – مستويات الوعي وأشكال الفعل الإجتماعي:

تعرف الأقطار العربية، منذ استقلالها السياسي وتحررها من الأستعمار، أزمات متعددة على المستويات الاقتصادية والإجتماعية والسياسية، ولايعد أي مظهر من مظاهر الأزمة سبباً مباشراً لأي مظهر آخر، كما لايلعب جانب من جوانب المنظومة المجتمعية الدور الحاسم في بنية المنظومة وطبيعة العلاقات القائمة بين عناصرها، لأن ما يتعلق بالمسألة الإقتصادية لايقل أهمية عن الجوانب المرتبطة بالمسألة الإجتماعية أو السياسية، ذلك أن المجتمع بنية تكوّنها هذه الجوانب، فإذا ما تلمسنا مظهراً من مظاهر الأزمة في المجال السياسي أو الاقتصادي ففي ذلك دلالة على أن الأزمةقائمة أيضاً في المجالين الثقافي والاجتماعي وغيرهما،

(١٧) انظر على سبيل المثال:
– سمير أمين ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي.
– عصمت سيف الدولة، الديمقراطية والوحدة العربية،
ورقتا عمل قدمتا إلى ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت، المركز، ١٩٨٤).
– اسماعيل صبري عبد الله، في التنمية العربية (بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٣).

وإن لم تكن ظاهرة للعيان . كما أن التركيز على تطوير جانب محدد دون غيره من الجوانب لابد من أن يجد آثاره في الجوانب الأخرى ، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة ، وربما كان لذلك آثاره في الايجابية أو السلبية تبعا لخصوصية المنظومة وسماتها الأساسية .

غير أن طبيعة المنظومة المجتمعية وأشكال العلاقات القائمة بين عناصرها هي نتاج كيفي لمجمل الخصائص الذاتية والنوعية التي يتميز بها أفراد المجتمع في وضع تاريخي وإجتماعي محدد . وأن هذا الكيف لابد أن يتجلى في كل مظاهر المنظومة وجوانبها المتعددة ، السياسية والاقتصادية والإجتماعية ، لأن الإنسان هو الفاعل في كل هذه الجوانب ، متى كانت خصائص الأفراد على درجات قريبة من التماثل كان ذلك داعياً إلى تشكل معايير ضبط وانتظام ترتبط في خصائصها بخصائص الأفراد أنفسهم . فمع وجود التنوع لابد من تنوع المعايير الضابطة أيضاً ، ومع وجود التناقض لابد من أن تظهر المعايير المتناقضة بالدرجة نفسها .

لقد أتاح التنوع في مكونات المجتمع العربي تنوع آخر في بنى الفعل الإجتماعي ، حيث غابت وحدة المعايير الضابطة للسلوك ، وظهر التنوع في محددات السلوك وقنواته ، فإذا كانت طبيعة التناقض بين الأحزاب اليسارية والقوى الإجتماعية المضادة لبناء الإشتراكية والمعيقة لها هي تناقض تناحري يدور حول ملكية وسائل الإنتاج الرئيسية في المجتمع ، فإن العنف سيكون مسوّغاً من أجل انتزاع السلطة ، وإن تعددت أشكاله . فقد تستخدم السلطة الجديدة أدواتها القمعية لعزل القوى المضادة لها ، وإبعادها عن الساحة السياسية ، الأمر الذي يسوّغ للقوى المضادة استخدام الأساليب التي لاتقرها الشرعية السياسية ، وهي القوى التي تمتلك أيضاً المفاهيم والشعارات التي تتيح لنفسه مالايراه لغيره . لذلك أصبح الفعل الإجتماعي في إطار كل اتجاه أو مذهب يقوم بذاته ولايستمد أيا من عناصره من وحدة

الكل المجتمعي الذي ينتمي إليه، بل من المنظومة الثقافية الفرعية التي يكونها هذا المذهب أو الاتجاه، والتي قد تكون على تضاد مع المنظومة الثقافية العامة.

وفي ذلك كله دلالة على أن استجابة المجتمع العربي للتحديات المحيطة، وخاصة الثقافية منها تأتي متباينة بحكم تباين مستويات الوعي الإجتماعي، وغياب مقومات الفعل الإجتماعي الوطني السليم الذي يقوم أولاً على ضرورة الاعتراف بالآخر، أياً كان شكله، وانتماؤه الفرعي ضمن الحضارة العربية الواسعة. وقد يفيد التحليل المعمق لخصائص السكان في توضيح مسائل عديدة، لعل من أهمها أن المواطن العربي لاينتمي حقيقة إلى القرن العشرين، فالقسم الأكبر من معلوماته وأرائه، ومشاعره وأحاسيسه ينتمي إلى قرون ماضية، ربما وصلت أحياناً إلى القرن الهجري الأول، ولو طرح استفسار يتعلق بقضية من القضايا العامية أو العالمية المعاصرة لما وجدنا إلا القليل الذي يعيش هذه المشكلة ويدركها. فالمواطن العربي لايشارك مجتمعه في قضاياه الأساسية، ولا قضايا بلاده المعاصرة، وينطبق الأمر أيضاً، ولكن بدرجات مختلفة على أصحاب السلطة المعنيين بالفعل السياسي.

ولاتشمل هذه الملاحظات التيارات الدينية فحسب، بل تمتد إلى التيارات الفكرية والسياسية الأخرى، بما في ذلك الشيوعيين، والقوميين، والليبراليين، على أنواعهم. فالفرد في اطار مجتمعنا الراهن يخضع في سلوكه وممارساته لقواعد متماثلة في آلياتها سواء أكان رجعياً أم تقدمياً، متديناً أم علمانياً. فالاعتقاد بصحة الموقف الذي يتخذه الفاعل من فعله، وتطابق هذا الفعل مع أحكام المنطق والعقل هو سمة تميز كل أفعالنا، وفي إطار القسم الأكبر من التيارات بينما يعد الرأي الآخر أقل شأناً، وينطوي على تجربة أقل أهمية، سواء أعرفنا مضمون هذه التجربة أم لم نعرف.

ويترتب على تعدد الاستجابات، وتنوع الأراء، واختلاف المواقف إزاء ما هو جديد في العالم متناقضات جديدة قد تجعل المشكلات الثانوية أكثر انتشاراً من المشكلات الأساسية والهامة. وقد يقف الفكر العربي مواقف عديدة إزاء قضية ثانوية؛ وقد يجتهد المفكرون في تقديم الحجج والبراهين لذلك. فعلى مستوى الممارسة العملية، والتفاعل مع تقنيات العصر مازلنا نجد على سبيل المثال من يحرّم شرعاً امتلاك جهاز التلفاز أو الفيديو، والصحون الفضائية (الستيلايت). ومنهم من يدعو إلى السخرية من هذا التحريم الذي لايستند إلى برهان أو حجة معقولة، وقد يصبح تحليل هذا السلوك أو تحريمه موضه اهتمام المفكرين والمجتهدين على نطاق واسع. والمشكلة أن هناك الملايين من القضايا التي يمكن أن تكون موضع نقاش وحوار، وهي تتزايد كل يوم مع تزايد المخترعات العلمية، والمكتشفات، وهي في معظمها قضايا ثانوية قد لاترقى إلى مستوى إشغال الفكر والاجتهاد بها. ومن الأولى أن يهتم الفكر العربي بالقضايا الأساسية التي تجعل المواطن يعيش قضايا عصره، ويصبح من خلالها قادراً على التفاعل مع مستجدات العصر وفق معايير يعتمد عليها، ويستخلص ما هو مناسب أو غير مناسب على أساسها دون الاعتماد على غيره، ودون أن يتلقى توجيهات جاهزة يخضع لها دون استيعابها بالشكل المناسب والمطلوب.

ويمتد التباين في الاستجابات الى القضايا الاقتصادية حيث نجد أن العالم المعاصر يقدم كل يوم نظماً وأشكالاً من العلاقات الاقتصادية والتبادل، يفرضها الأقوى على الأضعف دون أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصياته وشروطه الموضوعية والذاتية في الوقت الذي تعد هذه الأشكال غير مستساغة من الناحية الشرعية بالنسبة إلى القسم الأكبر من السكان، ومثال ذلك التفاعل مع المصارف النقدية وإيداع الأموال بفوائد

عينية محددة، أو صيغ التبادل التجاري بين الشركات والمؤسسات والأفراد، والتي لايخلو قدر كبير منها من التحريم والمنع الشرعيين مما يجعل العاملين في القطاع التجاري بين مؤيد لهذه الأشكال وبين معارض لها.

وإلى جانب هذا وذاك نجد أن التباين في الاستجابات يبلغ حده الأقصى في القضايا السياسية، على المستويين الداخلي والخارجي معاً، فالتعامل مع هذه الجهة أو تلك محرّم برأي هذه الجماعة، ومحلل برأي غيرها، والانتساب إلى حزب من الأحزاب قد يعرض صاحبه إلى خطر الاغتيال أو التهديد المستمر من قبل جماعات تنتسب إلى الدين أو تقف على النقيض منه. ويندرج الأمر ذاته على القضايا السياسية الخارجية. فقد نجد من يدعو إلى مقاطعة هذه الدولة أو تلك إلى جانب من يدعو إلى ضرورة التوحد معها وتعزيز الارتباط بها، على ما بين هذين الموقفين من تباين، الأمر الذي يشير إلى أن تنوع مكونات الواقع مع تعدد التحديات التي تمسه ستجعل الاستجابات على غاية من التنوع أيضاً، وعلى غاية من التناقض. وقد تصبح مظاهر الصراع حول الجزئيات من الأمور أكثر انتشاراً من مظاهر الصراع حول الجوهري منها.

خامساً - الخلاصة والنتيجة العامة:

إن التحليل المفصّل لمظاهر التنوع في المجتمع العربي الراهن لايعني بحال من الأحوال غياب التيارات والمذاهب الفكرية القائمة على ضرورة التوفيق والتقارب بين التنوعات، حتى أن التيارات الحديثة، كالليبرالية والإشتراكية، والقومية، ليست في مضمونها إلا دعوات جادة لإقامة معايير جديدة يُحتكم اليها في تقرير العلاقة بين الجزء والكل في إطار الوحدة العامة التي تضم كل الأجـــزاء. غير أن تحليـــل الأســـاس الإجتمـــاعي لهذه التيارات يكشف عن أن قسماً كبيراً من دعاتها سبق له وأن عانى من تبعات

التنوعات السابقة، ومن تبعات صيغ التفاعل الإجتماعي، والمعايير التي تحكم العلاقة بين الطوائف والمذاهب والتيارات بعضها مع بعضها الآخر كما أن قسماً كبيراً من دعاة التيارات الحديثة كان من الذين حصلوا على قدر متميز من الثقافة والمعرفة، الأمر الذي جعلهم قادرين على التحرر من الارتباطات التقليدية السائدة، فكانوا دعاة مخلصين لإشادة معايير جديدة للمجتمع تحقق التوافق بين الجميع، غير أنهم سرعان ما أصبحوا جزءاً من المنظومة العامة التي احتضنتهم، والتي أخذت شكلاً جديداً مع وجودهم، فأصبحوا في دوامة البحث عن الحل الصحيح، شأنهم في ذلك شأن التيارات التقليدية التي كانت سائدة منذ سنوات كثيرة.

إن الحضارة ليست مجرد ثقافة أو معرفة يمتلكها الإنسان، ويكتسبها كما يمتلك معلومات الكتاب إذا ما قرأه، لأن الحضارة انتماء واعتزاز وتمثل قبل أن تكون مجموعة معارف. وإذا كان العرب ينقسمون بوعي منهم، أو من دون وعي، إلى فئات ومجموعات تختلف فيما بينها باختلاف مستويات تمثلهم لحضارتهم العربية الإسلامية، فإن استجابتهم لتحديات الواقع المتجددة لابد وأن تأخذ أشكالاً متنوعة مستويات التمثل. وإذا جاز لنا أن نميز بين الأفراد على هذا النحو، فإننا نلاحظ أن الأفراد الأقل تمثلاً للحضارة ولاعتبارات تاريخية وإجتماعية واقتصادية خاصة يتعاملون مع الحضارات الأخرى على أن هذه الحضارة أكثر اكتمالاً، وأكثر تطوراً، لذلك سرعان ما تؤثر فيهم هذه الحضارات وتصبح جزءاً من المنظومة الثقافية التي تحدد أنماط سلوكهم وتصرفاتهم، وأشكال الفعل الصادرة عنهم. وإلى جانب ذلك نجد التمثل غير الواعي، أو التمثل الذي لايقترن بتعصب بثقافة فكرية وعلمية حديثة غالباً ما يقترن بتعصب لهذه الحضارة غير واع أيضاً، الأمر الذي يجد آثاره واضحة في أنماط السلوك وأشكال الفعل.

وتأسيساً على ذلك، فإن تطوير ثقافة عربية إسلامية تقبل التعامل مع

الثقافات الأخرى، وتجيز تعزيز الصلات مع الآخر، هو الأساس في تحقيق التوافق بين التيارات المختلفة. لقد اجتهد كثير من علماء المسلمين لدمج الفئات والطوائف الإسلامية المتعددة، واستخدموا لذلك أساليب مختلفة تتراوح بين نشر فكر الطوائف الأخرى، ومحاربته بكل الأشكال. وكانت النتيجة أن تعززت التيارات والطوائف الإسلامية المختلفة بحكم ازدياد شعورها بالخطر الذي يهدد وجودها إلى درجة أن أصبحت مشكلة حقيقة تجابه علماء المسلمين أنفسهم في كل زمان ومكان. ولو أجازوا إمكانية التعامل مع الطوائف الأخرى، وإمكانية قبولهم بخصوصياتهم الفكرية والعقائدية فلربما كانت النتائج أفضل بكثير بالنسبة إلى المجتمع من دون استثناء.

وتظهر المشكلة ذاتها في الوقت الراهن مع تعدد التيارات الفكرية والثقافية. فإذا قامت هذه التيارات على اختلاف أشكالها على أساس الدعوة إلى توحيد المجتمع، وصهر عناصره ليكون أكثر قوة ومتانة في مجابهة التحديات الكبيرة التي يفرزها الواقع الدولي الراهن، فإنها اعتمدت ايديولوجياتها كأساس لهذه الوحدة والارتباط. وعلى اساسها تأتي أشكال الاستجابة. وهنا تكمن المشكلة، لأن الأمر ينطوي ضمناً على نفي الآخر ورفضه، مما يعزز وعي الآخر بذاته، ويدعو إلى تعزيز ثقافته بين أفراده، ورفض التعامل مع الآخر الذي يعد مصدر تهديد بالخطر. ومع غياب المعايير التي تنظم علاقات الصراع والتناحر، تعمل التيارات والمذاهب على اختلافها ضمن معايير خاصة لاترتبط بمعايير المصلحة المشتركة أو العيش المشترك.

وتبعاً لذلك نجد أن التحديات الكبيرة التي تجابه مجتمعنا العربي خلال المرحلة القادمة في مجالات العلم والتقنيات والاقتصاد والسياسة ستسهم في تعزيز مظاهر التنوع وتأكيد أشكال التباين في محددات الفعل الإنساني

مالم تنتظم في الحياة الإجتماعية، بخصوصياته وأفكاره، وقيمه، لأن في ذلك مدعاة إلى الحفاظ على وحدة الكل الذي لابد وأن يتبوأ موقع الصدارة في القيم والمعايير الإجتماعية والأخلاقية، فهذا وحده الكفيل بتطوير المعايير التي تنظم العلاقة بين المتخاصمين. ومالم تتجه الجهود بين التيارات الثقافية المختلفة لتعزيز قيم المصلحة الواحدة، والمجتمع الواحد التي تقتضيها ظروف الواقع الراهن، فليس من المتوقع أن تساعد التحولات المستقبلية على أي تحسن في المجالات العلمية والتقنية والإقتصادية والسياسية، وعلى امتداد الوطن العربي كاملة، بل قد يسهم ذلك في تعزيز مظاهر الصراع وإنشغال الفكر والمجتمع العربيين بقضايا جزئية بعيداً عما هو رئيسي وأساسي، الأمر الذي يعني أن مظاهر التخلف والتجزئة والتبعية ستبقى جاثمة على أرض الواقع مالم يمتد التغيير إلى بنية الواقع الإجتماعي، وأشكال التفكير والممارسة حتى الآن.

إن إقرار التنوع في ثقافة كل تيار فكري وإيديولوجي والاعتراف بالآخر هو معيار أساسي وضروري لتوحيد الجهود من أجل تعزيز الأهداف البعيدة المدى التي يكمن فيها جوهر الوحدة، على خلاف أشكال الفعل القائمة على ضرورة دمج الآخر أو، نفيه، لأن في ذلك ما ينطوي على تعزيز الانقسام والتباين والاستئثار والتسلط في الوقت نفسه أيضاً.

❊ ❊ ❊

تقنية النص التكويني ومغامرة مع نص درويشي

د. حسام الخطيب

أولاً: مداخل ومصطلحات

١-١- النص المشعب Hypertext:

هو مصطلح جديد لمفهوم قديم أو بالأحرى لتطلع قديم، بدأ يتردد على الألسنة منذ منتصف الستينات وتصاعدت أهميته مع التطورات السريعة للحاسوبية، وأخذ يشق طريقه إلى حيز الفعل والتطبيق من خلال منظومات عاملة بشكل أساسي عن طريق الحاسوب، ولكنها غير محصورة به.

(*) د. حسام الخطيب: باحث من فلسطين، دكتوراه في الأدب المقارن، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية النقد الأدبي. من مؤلفاته: «ملامح في الأدب واللغة والثقافة»، «ظلال

وقد صاغه عام ١٩٦٥ تد نلسون Ted Nelson في أمريكا لوصف الوثائق التي يقدمها الحاسوب معبرة عن البنية غير السطرية non-linear للأفكار بوصفها خروجاً على الصيغة السطرية المعتمدة في الكتب والأفلام والكلام المنطقي.

وقد تتابعت منذ أوائل ثمانينات القرن العشرين، في الغرب طبعاً وفي أمريكا بوجه خاص، تعريفات متعددة من زوايا مختلفة لمصطلح النص المشعب، ولعل أفضلها هو التعريف الدقيق الذي أوردته موسوعة مايكروسوفت إنكارتا من زاوية علم الحاسوب، عام ١٩٩٤. وفيما يلي ترجمة دقيقة لهذا التعريف:

«النص المشعب Hypertext في علم الحاسوب هو تسمية مجازية لطريقة في تقديم المعلومات يترابط فيها النص والصور والأصوات والأفعال معاً في شبكة من الترابطات مركبة وغير تعاقبية مما يسمح لمستعمل النص [القارئ سابقاً] أن يجول browse في الموضوعات ذات العلاقة دون التقيد بالترتيب الذي بنيت عليه هذه الموضوعات، وهذه الوصلات تكون غالباً من تأسيس مؤلف وثيقة النص المشعب أو من تأسيس المستعمل، حسبما يمليه مقصد الوثيقة»(١).

مثال عملي: كلمة (حديد)، يمكن أن تقود المستعمل إلى القائمة الدورية العناصر، أو إلى خريطة الانتقال إلى التعدين في أوروبة العصر الحجري.

مثال أدبي: كلمة (بحيرة) يمكن أن تقود إلى أشكال البحيرات في العالم، ماضياً وحاضراً، ويمكن أن تقدم لك نموذجاً من بحيرة جنيف مثلاً، وحين يكون النص معداً إعداداً أدبياً يمكن أن تقدم أسماء - وربما نماذج - من القصائد التي قيلت في البحيرات وأحياناً اللوحات الفنية وغيرها. وقد يسمع الإنسان ولا ينظر فحسب، صوت شاعر يلقي نصاً على شاطئ بحيرة أو هدير أمواج أو صوت رياح وهي تصفر فوق البحيرة، وللمستعمل أن يطلب أية مؤثرات مساعدة، وعندها يصبح النص رافلاً Hypermedia.

١-٢- النص الرافل Hypermedia:

وهو مصطلح لاحق للهايبرتكست ويشكل تطويراً وإغناء له، وقد دخل مجدداً في عالم الحاسوبية وكذلك في عالم الإعلام والتربية.

«وهو في علم الحاسوب دمج الرسوم والأصوات والفيديو، أو أي تشكيل آخر، في منظومة ترابطية بشكل رئيسي لخزن المعلومات واستدعائها. وفكرة النص الرافل، وخاصة في تشكيلة تفاعلية تكون فيها الاختيارات بيد مستعمل الحاسوب، تتركز هيكلياً حول السعي لتقديم وسط للعمل والتعلم مواز للتفكير الإنساني، أي وسط يسمح للمستعمل القيام بتداعيات بين الموضوعات بدلاً من التنقل المفروض تتابعياً من موضوع لآخر كما في قائمة ألفبائية. وفي النص الرافل تربط الموضوعات بشكل يسمح للمستعمل أن يقفز عند عملية البحث عن المعلومات من موضوع إلى آخر متصل به.

فمثلاً: إن عرضاً متشعباً حول الملاحة قد يحتوي وصلات بموضوعات مثل التنجيم، وهجرة الطير، والجغرافيا، والأقمار الإصطناعية، والرادار، وإذا قدمت هذه المعلومات بشكل رئيسي من خلال صيغة النص فهي أقرب إلى النص المشعب hypertext. أما إذا داخلها الفيديو والموسيقى والتشخيص أو عناصر أخرى في العرض فإن النص يكون رافلاً hypermedia»(٢). وهذا يعني أن الهايبرميديا أكثر تعقيداً وتنوعاً وأوفر حركة وأغنى ارتباطاً.

١-٣- البطاقة المشعبة Hypercard:

«هي في علم الحاسوب برمجيات software مجهزة لطراز أبل ماكنتوش Apple Macintosh تزود المستعملين بأداة لتنظيم المعلومات مصممة لتطبيق مفهومات متعددة من النص المشعب. إن وثيقة البطاقة المشعبة تتألف من سلسلة من البطاقات جمعت معاً في حزمة، وكل بطاقة منها يمكن أن تحتوي على نص وصور ورسوم وصوت. ويستطيع مؤلفو

الحزمات ومستعملوها وصل البنود بعضها مع بعض بطرق متعددة: من خلال استخدام أنماط مختلفة للبحث عن النصوص؛ أو من خلال التزود بأنواع من التحكم تسمح بالتنقل من بطاقة إلى بطاقة بالنقر بالفارة على أشياء تسمى أزرارا؛ وكذلك من خلال كتابات (برامج ودارات) مشفرة بلغة معدة لهذا الغرض object-oriented تسمى الكلام المشعب «Hypertalk»[٣].

١-٤- مصطلحات:

يتألف المصطلح الإنكليزي Hypertext من الكلمة text أي (نص)، مسبوقة ببادئة hyper معناها فوق أو فرط ومفرط.

وكلمة hypertext غير موجودة في المعاجم اللغوية العامة حتى أوائل التسعينات، ولا في المعاجم الأدبية. ومثلها كلمات hypermedia وhypercard[٤].

وفي العربية بدأت تظهر هذه المصطلحات ومثيلاتها على ندرة في السنوات الأخيرة، وكان أبرز من قدمها الدكتور نبيل علي في كتاب «العرب وعصر المعلومات»[٥]، ١٩٩٤، وهو يؤثر ترجمة هايبرتكست حرفياً بمصطلح «النص الفائق» ولا يعرفه تقنياً وإن كان يضعه في إطاره المعرفي بشكل جيد ويصفه من خلال هذا الإطار، وذلك على الشكل التالي:

«وهو الأسلوب الذي يتيح للقارئ وسائل عملية عديدة لتتبع مسارات العلاقات الداخلية بين ألفاظ النص وجمله وفقراته، ويخلصه من قيود خطية النص حيث يمكنه من التفرع من أي موضع داخله إلى أي موضع لاحق أو سابق، بل ويسمح أيضاً تكنيك النص الفائق للقارئ بأن يمهر النص بملاحظاته واستخلاصاته، وأن يقوم بفهرسة النص indexing وفقاً لهواه بأن يربط بين عدة مواضع في النص ربما يراها مترادفة أو مترابطة تحت كلمة أو عدة كلمات مفتاحية keywords.

إن تكنيك النص الفائق ينظر إلى النص لا كسلسلة متلاحقة من الكلمات بل كشبكة كثيفة من علاقات التداخل، وهو ما دعا البعض إلى

اعتباره نظاماً للسيطرة على حلقات الربط links management system لا للسيطرة على البيانات data management systems كما هي الحال في نظم قواعد البيانات التقليدية data base systems»(٥).

والحق أن كثيراً من الدارسين الغربيين يستعملون مصطلحي هايبرتكست وهايبرميديا بمعنى واحد، أي دون تمييز دقيق بينهما. ومن هنا يمكن أن نتساءل لماذا لا نستخدم مصطلح «النص التكويني» للتعبير عن الهايبرتكست والهايبرميديا وما يتصل بهما، وبذلك يكون لدينا المصطلحات التالية:

* النص المتشعب hypertext:

(لأنه نص غير سطري ويتألف من إمكانات تشعيب لا حصر لها)، وذلك بدلاً من (الفائق) التي هي صفة تقييمية لا تحمل أية إشارة إلى طبيعة الهايبرتكست.

* النص الرافل hypermedia:

أي النص الذي (رفل) واغتنى بالوسائل السمعية والبصرية والحركية وسواها. مع العلم أن الترجمة الحرفية لهذا المصطلح غير ممكنة الاستعمال (الوسائط الفائقة).

* النص التكويني، للدلالة على مفهوم الهايبرتكست ومشتقاته، أي أنه المصطلح الأعم. وكلمة (تكويني) سليمة لأن طريقة الكتابة الجديدة تحاول محاكاة تكوينين النص والانطلاق من إمكاناتها المختلفة، وقد تكون أفضل من الطريقة الإنكليزية في إطلاق مصطلح هايبرتكست في وقت واحد على المدلول الدقيق (النص المشعب في صيغته البسيطة) وعلى المدلول المتطور (النص الرافل في صيغته المركبة hypermedia). ويزيد من قوة هذا المصطلح أن أكثر الدارسين يصرون على أن الهايبرتكست ليس نسقاً جامداً أو نظاماً system ولكنه عملية تكوينية. وقد استخدمت جوليا كريستيفا المصطلح نفسه في النقد الأدبي في فترة ظهوره في عالم التكنولوجيا، أي منتصف الستينات.

* ويلحق بذلك مصطلح أساسي في هذا السياق وهو الصفة -line) (ar. وفي الرياضيات يستعملون مقابلها كلمة (خطي)، وكذلك فعل نبيل علي. ومن خلال الاستعمال تبدو كلمة (سطري) هي الأقرب إلى المراد والأقل التباساً. وهي أفضل من كلمة خطي لأن هذه الأخيرة ومشتقاتها تستعمل لتمييز ما هو مكتوب باليد مما هو مكتوب بالآلة (مطبوع)، فهناك المخطوط والمطبوع. أما السطر فهو مستقيم وأفقي ومنتظم، والمقصود بالمصطلح هذا التنظيم السطري الأفقي أو حتى العمودي، أي السطر المستقيم، وعكسه (غير السطري non-linear).

ثانياً: مستويات وصيغ

٢-١- مستويات النص المشعب:

إن النص المشعب هو نص متعدد الأبعاد في حين أن هيكل النص العادي يكون وحيد البعد. وبالإمكان كذلك عن طريق الوصلات (links) الانتقال فيه من موضوع إلى موضوع آخر متصل به وذلك حسب أغراض القارئ (المستعمل). ويؤمن النص المشعب بعداً آخر هو العلاقة بين النصوص المختلفة. وهناك أيضاً بعد إضافي يتمثل في إمكان تواصل الأفراد بعضهم مع بعض وهم يعالجون النص وتضافرهم من أجل تفجير إمكانات النص.

وتعالج الكتب القليلة التي صدرت حتى الآن (١٩٩٦) في الغرب (الأنكلوسكسوني بوجه خاص) هذه الأبعاد المختلفة وطرق تطبيقها عملياً وبرمجتها، وتبين الفروق بينها وبين النص العادي.

ومبدئياً يكون شكل النص (كدسة text block) وليس سطوراً أفقية. وله أصل من الكتابة الهيروغليفية hieroglyphics، حيث تمثل الصورة جملة علاقات. وكذلك الكتابة الصينية أو ما يسمى idiograph وكان أشار إليها إزرا باوند بتقدير شديد واعتبرها أساساً للغة الشعرية(٧)، فكأن نمط

الكتابة الجديد هو عودة إلى الفطرة والأصل، ولكن بشكل علمي ومدروس ومحوسب.

وبالطبع يجب أن يتذكر الإنسان دائماً أن هذا الطراز الجديد من الكتابة منبثق من تجربة الحاسوبية، وأن تطوراته مرتبطة بتطورات الإمكانات الحاسوبية، ولذلك يدخل عليه يومياً تعديلات وتحسينات فائقة. وحتى منتصف التسعينات كان الحديث يدور حول أربعة مستويات من النص المشعب هي:

١ – النص المشعب الصغير small-volume hypertext .
٢ – النص المشعب الكبير large-volume hypertext .
٣ – النص الجماعي collective hypertext .
٤ – النص المشعب الذكي intelligent hypertext .

ويصعب على الدراسة الحالية أن تدخل في التفصيلات التقنية لكل مستوى بل إن ذلك ليس من أغراضها. ويكفي أن نشير إلى أن قوام النص المشعب في الأصل هو كدسة تتألف من مصطلحات أو كلمات رئيسية، أي أنه وحدة صغيرة تحتوي على معلومات متماسكة داخلياً تقوم بينها علاقات وارتباطات، وتضم عدداً من الكلمات الرئيسية التي تحمل في ذاتها إمكانية توسيعها وربطها بوصلات وحلقات أخرى متداخلة، كما يمكن ربطها بكدسة نصية أخرى وتسمى emphasizes terms ونفضل ترجمتها إلى العربية بعبارة (امتدادات مشعبة) استمراراً لاستخدامنا كلمة المشعب في وصف النص الجديد. وهكذا تختلف الكتابة الجديدة عن الكتابة القديمة المنبسطة في أن الجديدة تتوسع كالنبتة من مستوى نمو بسيط إلى مستوى نمو متفرع. وكل كدسة نصية ينبغي أن تكون كاملة بذاتها (أو مفيدة حسب المصطلح النحوي العربي في وصف الجملة) ولكنها في الوقت نفسه قابلة لأن تتفرع أو توصل بكدسة أخرى من شأنها أن تكون أقل تجريداً وأكثر تفصيلاً وتعقيداً. ويشبهون كتابة سلسلة أو مجموعة من الكدس بكتابة

شفرة برامجية بطريقة شاقولية Top-down programming code . ويشكو المؤلفون الآن من صعوبة هذا النمط من الكتابة ولكن الجهود متواصلة لتذليل العقبات وللتدريب .

٢-٢- أنموذج لصيغة مبسطة :

وفيما يلي أنموذج يبين الفرق بين الطريقتين السطرية والمشعبة .

شكل -١ : النص بصيغته السطرية (تقديراً) .

إن ماري تحب فرانك ولكنها تزوجت جون . وجون لا يدري أنها تحب فرانك ، كما أن فرانك لا يدري أنها تزوجت جون .

شكل -٢ : تفكيك النص .

الأفكار أو الكلمات الرئيسية :

ماري ، جون ، فرانك .

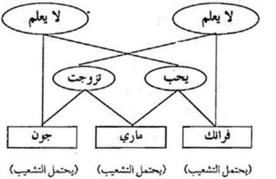
الصلات : - ماري تحب فرانك

- ماري تزوجت جون

- جون لا يعلم (أن ماري تحب فرانك)

- فرانك لا يعلم (أن ماري تزوجت جون)

شكل -٣ : النص المشعب في شكله البسيط (كدسة)



٢-٣- سياق ٣٢ مثال حي :

ولنأخذ مثلاً من التطبيق الحاصل الآن في مجال التدريس الأدبي الذي يعتبر مهماً في نطاق المقالة الحالية . ففي برنامج (سياق Context) الذي يجري كثيراً الاستشهاد به في الكتب المتعلقة بالنص التكويني، تم تطوير التعريف بالأدب الإنكليزي، تلبية لحاجات المدرسين والطلاب، بحيث لا يقتصر على الإنتاج الأدبي في بريطانيا بل يشمل الإنتاج الأدبي المكتوب بالإنكليزية في مناطق أخرى من العالم . وحتى تلك المواد التي كان يصعب التوصل إليها في الماضي، مثل إنتاج الأدباء الأسيويين والإفريقيين الناطقين بالإنكليزية، أصبحت الآن ممكنة الدمج مع البرنامج الرئيسي، فمثلاً يمكن إعداد نصوص للكاتب النيجيري الحائز نوبل للآداب وول سوينكا Wole Soyinka ووصلها مع فقرات البرنامج الأصلي حسب الحاجة . وهكذا يمكن وصل قصائده عن يوليسيز مع رواية جيمس جويس، ومع قصائد لتنيسون وللشاعر الأسترالي المعاصر أ. د. هوب A.D. Hope في الموضوع نفسه، على حين أن قصائد سوينكا عن غوليفر يمكن أن توصل بعمل سويفت Swift المعروف بـ«أسفار غوليفر Gulliver's Travels»، وهي قصة خيالية طريفة من باب الفانتازيا لقيت قبولاً واسعاً في تاريخ الأدب الانكليزي وجرى اقتباسها وتطويرها على مر الأيام بأشكال مختلفة لتناسب مختلف الأذواق والأعمار . وكم سيكون مدهشاً لو ان بمقدور القارئ - المستعمل عن طريق النص الرافل أن يجول في هذه المستويات على هواه وأن يستفيض في متابعة بعض النواحي التي يمكن أن تثير اهتمامه أكثر من سواها . بل ربما كان له أن يضيف ويعدل ويشارك في نسخة عصرية من هذه الأسفار البديعة . وسنعود إلى سياق ٣٢ فيما بعد .

ثالثاً: النص التكويني في خدمة النقد ونظرية الأدب

٣-١- تسهيلات تقنية فائقة في المعلومات ومعالجة النصوص:

يشكل النص التكويني مصدراً غنياً للنقد الأدبي ونظرية الأدب لأنه يجمع أشكالاً مختلفة من النصوص والمقارنات والترابطات من شأنها أن تعين المنظرين والدارسين المتمرسين في فعالياتهم التنظيرية والإجرائية. وتلك الإمكانية الكبرى التي يوفرها من خلال الوصل بين مقاطع النص، ومن خلال الربط مع النصوص الأخرى، ومن خلال الإيضاحات والتفسيرات المرافقة، كل ذلك يمكن أن يحدث تغييراً جذرياً تطبيقياً ونظرياً في طريقة عمل الباحث الأدبي وكذلك في حصيلة هذا العمل.

وبالطبع يحتاج الأمر إلى إعداد دقيق وشامل. وما يجري حتى اليوم هو أن الدارسين يقومون بإعداد نص أصلي يحللونه على أساس بنيته الداخلية، ثم يربطونه مع نصوص أخرى، قد تكون أصلية primary أو ثانوية secondary (ثانوية يعني أنها نصوص للدارسين تتضمن تعليقاً على النصوص الأصلية). وهذه النصوص التي يتعامل معها الدارسون والنقاد والمعلمون تكون في الأصل (أي في الطرق السائدة حتى الآن) معزولة فيزيائياً بعضها عن بعض، ويعتمد المشتغلون بها على سلسلة من الآليات التي تومئ إلى العلاقات بينها أو تدل عليها أو تشرحها. وهذه الآليات قد تتمثل في الإشارة العابرة إلى هذه النصوص الأخرى، أو تسميتها في الحواشي بشكل واضح، أو تصنيفها في القوائم البيليوغرافية.

والدارس الذي يعد النص الأصلي يحيل إلى هذه العلاقات النصية، ويأخذ القارئ هذه الإحالات على أنها مفاتيح لأنواع من المواقف تجاه النصوص الأصلية. إن الحواشي بمختلف أشكالها، شأنها شأن الأشكال الأخرى للمرجعيات الدرسية، تدفع القارئ دائماً إلى الانتقال من النص الأصلي والاشتغال بنص آخر بعيد عنه فيزيائياً، وكل أنواع هذه الارتباطات والتعليقات يتطلب جهداً طويلاً ويسبب بطئاً في الإنجاز.

إلا أن تكنولوجيا تعدد الوسائط والنص التكويني سوف تحدث تغييراً جذرياً على هذه الطرائق. ففي البدء تتغير تجربتنا في التماس مع النصوص تغيراً جذرياً. وبدلاً من التقيد بنص منضد على سطح ثابت (النص السطري linear) فإننا نلتقي الآن بالصورة الفعلية لنص على الشاشة يختفي وراءه عدد لا حد له من النصوص الأخرى. ويحتوي عالم النص هذا على مكونات بصرية أبعد من الكتابة وهي الرسوم البيانية والصور والتشخيص. ويمكن لخبراء النص التكويني وأهل النقد أن ينتجوا من المواد المتوافرة نصوصاً أساسية جديدة بحيث يستمر وعينا بإمكان توالد نصوص أخرى دائماً من خلال شبكات النصوص القائمة، ربما جزئياً على الطريقة البارتية (رولان بارت)، ذلك أن الأداء المستقبلي للنصوص سوف يمدنا بشبكات من المشاهد ومخططات الأشكال والرسوم البيانية تسمح بمتابعة كل الوصلات المتعلقة بما هو معروض للقراءة؛ والشاشات الكبيرة ستسمح في المستقبل بعرض صورة النص مكبرة، ومعها أعداد من الوثائق المتعلقة به في وقت واحد. ولعله من المفيد هنا أن نتصور الفرق بين الوصف اللغوي الجغرافي لمنطقة معينة مثلاً ومشاهدة خارطة بتضاريسها النافرة وألوانها مع القدرة على تحريكها وتكبير أجزاء منها، أو تركيز بؤرة الاهتمام على جانب دون آخر.

وحين تتكامل بيئة النص الرافل، من المنتظر أن تتغير طريقة الباحثين والنقاد وكذلك المبدعين في إنتاج النصوص الأساسية أو الثانوية. وأبرز ما سوف يتغير هو طريقة اقتباس النصوص أو الاستشهاد بها. ومرة أخرى نضرب المثل بيوليسيز لجيمس جويس.

فكم تبدو مصطنعة طريقة العرض السطرية السكونية (الستاتيكية) الأسيرة لسياق الزمن القرائي أمام بيئة الهيبرميديا الرافلة بشبكات العلاقات والأشكال والوصلات والوثائق ذات العلاقة. إننا نقترب من حقيقة ما تعرضه هذه الرواية أكثر فأكثر كلما اكتملت بيئة الهيبرميديا.

ومن الناحية التقليدية درج نقاد الأدب على دعم مناقشاتهم

واجتهاداتهم بنقل كتلة من نص أصلي من سياقها وربطها بسياق آخر وهو سياق نصهم النقدي، ذي البنية النصية المتسلطة. ولكن النص المشعب يخفف من تعسفية نقل الكدسة (الكتلة) من سياقها النصي. بل إنه يزيل جانباً كبيراً من العزلة المفخمة للكتاب المطبوع. فهو اذن واسطة نشر جديدة من شأنها أن تجعل النشر أقرب إلى عملية اتصال أو مشاركة بشبكة. إن الكتاب المنشور سرعان ما يدير ظهر دفتيه للمراجعات النقدية المتعلقة به ويتخذ لنفسه وجوداً نقدياً خاصاً به مخلفاً وراءه كل ما قيل فيه من مراجعات. أما النص المشعب بالمقابل، فإنه لا يسافر عبر سحب المجد المصطنع وإنما يسحب معه تراثه النقدي كاملاً بسلبياته وايجابياته. ويمكن للقراء أن يضمروا هذه المادة النقدية إذا رغبوا في ذلك، ولكنها تظل هناك رابضة منتظرة الفرصة لتطل كلما عن لقارئ أن يطلبها.

ثم إن الوصل الألكتروني ينتظر أن يفيد الإنتاج الأدبي والنقدي بطرق أخرى أيضاً. إن إضافة الوصلات لمفهومنا الأساسي للنص سوف يؤدي إلى بزوغ مفهوم جديد للنص الأدبي؛ إذ يمكن للمنتج أن يقدم نصاً يقوم كيانه الأساسي أو الكلي على الوصلات. وبالطبع مثل هذه الممارسة معروفة في تاريخ التأليف التقليدي والتجميعي غير البحثي، فكثير من النصوص التي حازت على إعجاب لا بأس به لم تكن سوى تجميع لنقاط وأفكار سبق إليها مؤلفون آخرون. وقد عرض الناقد ولتر بينجامين مرة بطريقة نصف هزلية أن يؤلف كتاباً كاملاً من الشواهد المقتبسة. إلا أن هذه الكتابات التجميعية تأخذ في ظل إمكانات النص المشعب شكلاً جديداً من التكامل والصقل ووضوح المرجعية.

والحقيقة أن هناك مناقشات دائرة في الغرب حول المدى الذي يمكن أن تذهب إليه لعبة التشعيب هذه بالقياس إلى فوائدها ومخاطرها. ويلاحظ لاندو أن المؤلفين التكوينيين يواجهون ثلاث مسائل أساسية في هذا المجال هي:

الأولى: كيف يستطيعون توجيه القراء ومساعدتهم على القراءة بكفاءة وبمتعة؟

الثانية: كيف يستطيعون أن يحددوا الحد الذي يجب أن تقف عنده الوصلة؟

الثالثة: كيف يستطيعون أن يساعدوا القراء الذين يدخلون في نص جديد على الشعور الفوري بالاطمئنان؟

ويضيف لاندو: ولو مثلنا لذلك بالسفر يمكن أن نقول إن المشكلة الأولى تخص معلومات الملاحة التي تلزم المرء لكي يشق طريقه بين المواد، والثانية تخص معلومات الخروج أو الافتراق، والثالثة تخص معلومات الوصول أو الدخول. وفي كل حالة يتوجب على صانعي مواد النص التكويني أن يقرروا ماذا يحتاج القراء لمعرفته عند نهاية كل وصلة حتى يتمكنوا من الاستفادة مما يجدونه هناك(٨).

وهنا يمكن أن نتذكر التجربة القديمة في تسطير الحواشي أو تدويرها حول النص الأصلي، وكانت هذه الممارسة دارجة جداً في التأليف العربي، وأحياناً كانت هناك ملاحظات فوق الحواشي، بل كان الشرح في بعض الأحيان يكاد يفوق في أهميته وتفصيلاته النصوص الأصلية، كما كان الشأن في شرح الزبيدي المطول للقاموس المحيط: «تاج العروس في شرح القاموس». وهناك أيضاً الشروح والتفاسير والتلخيصات العربية على هامش الكتب اليونانية ذات الطابع الفلسفي بوجه خاص، والتي استفاد منها الأوروبيون كثيراً في عملية نقل الحضارة إبان العصور الوسطى. وربما كان ممكناً أيضاً في هذا الصدد ذكر الترجمات العربية المشروحة لكتب أرسطو، ولاسيما كتابه «فن الشعر». وليس المقصود بالإشارة هنا الزعم أو الإيحاء بأن العرب سبقوا إلى تقنية النص المشعّب، ولكن لنؤكد أن الأسس التي بنيت عليها طريقة النص المشعب، من ناحية إعادة إنتاج النص عن طريق الشروح والاستدراكات والملاحظات والوصلات وربما أيضاً الاستطرادات لم تكن

غائبة عن الذهن العربي القديم، بل كانت ممارسة يومية ذهب فيها العرب مذاهب، وأنتجوا أشكالاً من النصوص والنصوص الثانوية راقية جداً، وجميلة أيضاً من الناحية الشكلية ولاسيما في مخطوطات العصور المتأخرة.

* * *

والخلاصة أن التطورات المقبلة في حقل النص التكويني ستسمح بإعداد برامج شديدة التعقيد يمكن أن تنطوي على كل ما يخطر ببال القارئ من خواطر لها صلة قريبة أو بعيدة بالنص المدروس، وتكون بشكل وحدات متصلة بالبرنامج أو النص الأساسي، مع تنظيم طريقة الطلب، بحيث يتمكن كل قارئ من الإفادة من النص حسب حاجاته الآنية ومقدرته وإمكاناته.

ورحم الله المتنبي، فكأنما كان يرى النص المشعب ببصيرته الثاقبة حين قال في وصف نصه:

ولكن تأخذ الأفهام منه ... على قدر القرائح والعلوم.

٣-٢- تكنولوجيا النص والبيئة الفكرية المقبلة:

بالطبع يجب أن توضع هذه التصورات المستقبلية حول النص المشعب والنص الرافل في إطار التطورات المقبلة المنتظرة في حقل تكنولوجيا المعلومات، والتي ينتظر أن تتجاوز المنجزات الحالية في مجالات قواعد المعلومات والتخزين والبنوك والاتصالات. وخلافاً لنمط المعلومات القائم حالياً على الحواجز والحدود ومراكز البث والمحطات المركزية، فإن عملية لا مركزة المعلومات يمكن أن تعطي كل محطة عمل فردية المقدرة على الاتصال بأي نتوء معلوماتي على الشبكة العالمية. وحتى القدرة على تخزين المعلومات ومعالجتها في محطات العمل من فردية وجماعية سوف تزداد بنسب فائقة خلال مدة قصيرة قد لا تتجاوز السنوات الأولى للقرن الحادي والعشرين، بحيث يتم التوصل الفوري البصري المباشر للمعلومات. ومن هنا سوف تكون مجموعات العمل الأدبية والنقدية قادرة على تخطي كل الحواجز الجغرافية التي كانت تعيق عملها في السابق.

إن شبكة الحاسوب القائمة حالياً ومثالها (انترنت) يمكن أن تعتبر مجرد استعارة للتدليل على نوع بنية الهيبرميديا الموأرة بالحيوية التي هي الآن في طريقها إلى التكامل. ومن عناصر الشبكة القائمة حالياً: البريد الألكتروني، تسفير الملفات file transfer، المؤتمرات الحاسوبية، التوصل من بعد إلى قواعد المعلومات والتصرف بها. وهذه التسهيلات تسمح لكل دارس فرد أن يكون موصولاً ببيئة دائمة التحرك لمصادر المعلومات، وبنتاج الدارسين الآخرين. وأصبح ممكناً الآن التوصل لأفضل طريقة للبدء ببحث ما، وهي الاتصال المباشر بمن خطوا خطوات في هذا المجال ومعرفة الحد الذي وصلوا إليه. وهناك مؤتمرات ألكترونية قائمة حالياً في مجال الدراسات الإنسانية مثل برنامج (الإنساني HUMANIST) تعالج مثل هذه الاستفسارات. وتُرى هذه البرامج من قبل مئات الدارسين، ومن المتوقع أن يكون عدد كبير منهم مستعداً للتجاوب وتدعيم إجاباتهم بما يشاء المستفسرون من أدلة. ومن هذا القبيل الاتصال المباشر للمستعمل أو الدارس بمركز المحفوظات (الأرشيف) الألكتروني الذي يشبه طريقة مراجعة الأرشيف أو الفهارس في المكتبات.

ومن أمثلة البرامج التي تخدم الدراسة الأدبية والتي وضعت موضع الاستعمال، الأرشيف النصّي الفرنسي المسمى FRANTEXT الذي يضم في صيغة القراءة بالآلة حوالي مئتي مليون كلمة من النصوص، ثمانون بالمئة ذات طابع أدبي.

وهناك أيضاً المشروع الذي تتولاه رابطة اللغويات المحسبة computational في أمريكا، التي أنجزت قاعدة نصية تكاد تبلغ مئة مليون كلمة. كما أن (المنحة القومية للإنسانيات) التابعة للكونغرس خصصت منذ مطلع التسعينات ميزانية للتخطيط من أجل «مركز نصوص الإنسانيات المقروءة بالآلة Center for Machine-readable Texts in the Humanities»[(٩)].

وفي بريطانيا أعدت منذ مطلع التسعينات مشروعات لتجهيز أهم

النصوص الأدبية الإنكليزية الرئيسية ألكترونياً. وكانت العقبة الأساسية في وجه تصميم التجربة في حالة الجاهزية (على الخط On line) هي مشكلة حقوق الملكية الفكرية. وتجري اليوم بحوث مستفيضة حول هذا الموضوع ومثالها برنامج سياق Contest 32، للأدب الإنكليزي، وترد إليه إشارات عديدة في الدراسة الحالية، وهو يعد من أضخم المشروعات التي نجحت في مواءمة الاعداد المشعب للتذوق الأدبي.

وهناك مشاريع أخرى عديدة تطل علينا يومياً، وقد تكون شبكة إنترنت أنموذجاً لآلية الفيض الحر للمعلومات، وفي هذه الشبكة جوانب من الإنسانيات والنواحي اللغوية والأدبية لا يستهان بها.

٣-٣- في التنظير الأدبي:

يخيل للإنسان وهو يتابع منجزات النص المشعب وتكنولوجيا النص الحديثة بوجه عام أن ما يجري بالفعل هو أشبه بتطبيقات تقانية أو حاسوبية للنظريات السائدة اليوم في النقد الأدبي من بنيوية وما بعد بنيوية وتفكيكية decomposition وتقويضية deconstruction، ومختلف الدراسات الموجهة سيميائياً.

وبالطبع لا ينتظر أن تدخل تكنولوجيا النص دخولاً مباشراً في الخلافات القائمة حول الشفاهية والكتابية والتناص والرمز والدلالة والبنية الخارجية والبنية الداخلية والسلطة والتمركز وغير ذلك، ولكنها لابد أن تقوم بدور ترجيحي في مجال الخلافات والحوارات المختلفة الدائرة في الساحة الأدبية اليوم. ويلاحظ جورج لاندو، وهو من أبرز المنظرين للتلاقي بين النظرية النقدية المعاصرة والتكنولوجيا من خلال النص المشعب، علاقة معطيات النص المشعب بالنظريات النقدية الحديثة جداً، ويذكر بوجه خاص التأكيد الملموس الذي يقدمه النص المشعب لنظرية جاك ديريدا في اللاتمركز والشبكة التفاضلية، ولفكرة ميخائيل باختين حول تعددية الأصوات واللغات في النص، ولمفهوم رولان بارت للنص القرائي مقابل النص

الكتابي، ولرفض ما بعد الحداثية للسرديات التعاقبية والمنظورات الأحادية، وكذلك لمسائل مثل التناص والانعكاسية الذاتية وسواها. ويردف قائلاً:

«إن المتوازيات العديدة التي تربط بين النص المشعب والنظرية الأدبية تتضمن عدة نقاط ذات أهمية، ربما كان أبرزها قائماً في حقيقة أن النظرية النقدية تعد (بتنظير) الهايبرتكست، والهايبرتكست يعد بتجسيد جوانب النظرية ومن ثم وضعها موضع الاختبار، ولاسيما تلك المسائل المتعلقة بالنصية والسرد وأدوار كل من القارئ والمؤلف أو وظائفهما»(١٠).

وهذا يعني عند لاندو أن المنظرين النقديين الآن أصبحوا يمتلكون مختبراً إضافياً ملموساً لتفحص أفكارهم إلى جانب مختبرهم التقليدي المكون من النصوص المطبوعة. وهذا بحد ذاته يمكن بالطبع أن يفتح أفقاً لاستبصارات أعمق وأكثر دقة وأقرب إلى العلمية منها إلى الاستنتاجية التأملية.

على أنه من الحكمة أن نضع احتمالاً مفاده أن التطورات المرتقبة قد لا تقف عند حد ترجيح النظرات أو النظريات وإنما قد تخلق أو تساعد على خلق نظريات جديدة من شأنها أن تضيء بعض جوانب الإشكاليات المتعلقة باللغة ودورها الاتصالي الحيوي في المجالات العامة وفي المجال الأدبي بوجه خاص، ونحن في عصر تلعب فيه التكنولوجيا دوراً تغييرياً تتضاءل أمامه النظريات والأيديولوجيات والفلسفة. ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد. بل إن هناك اعتقاداً بدأ يروج في أوساط المتحمسين لنظام الكتابة الجديدة يذهب إلى وصف (الهايبرتكستية hypertestuality) بأنها وعي نقدي يتطلب من الناس أن يراجعوا عاداتهم في التقرب الكلامي أو الكتابي من العالم وحقائقه، ويقودهم إلى أن يكشفوا النقاب عن ذلك الجانب المخبوء في الكتابة والكلام الذي ظل يسيطر على التفكير الإنساني ويوجهه بطريقة خفية على امتداد العصور الغابرة. وهكذا تصبح ممارسة الكتابة أكثر من مجرد نقلة تقنية من نص مطبوع إلى نص غير سطري، إذ من المنتظر أن

تتمخض عن تقديم قراءة جديدة لأنفسنا وللعالم من حولنا، تبدأ من التطورات المرتقبة في حقل التحصيل المعرفي للأدب ويمكن أن تصل إلى حد إحداث تغيير جوهري في طبيعة تصورنا للظاهرة الأدبية وفي أشكال التنظير الأدبي، ولا سيما ما يتعلق بالنص والتناص، والقارئ والمؤلف، وأساليب السرد، ومقومات الشعرية أو الأدبية، فضلاً عن طرائق التدريس الأدبي التي قطعت حتى الآن شوطاً باهراً من التطور.

وتؤثر الدراسة الحالية التي هي تعريفية ومبدئية، ألا تذهب بعيداً في الحديث عن أبعاد هذه المغامرة المعرفية والنظرية، وأن تكتفي بالخطوط العامة، وإن كانت - كما هو واضح من المجرى العام للنقاش - لا تقف موقفاً استبعادياً من هذه التوقعات، وربما كانت أقرب إلى الايجابية مع مراعاة الحذر العلمي اللازم.

٣-٤- تفجير النص والتناص:

يبدو أن أبرز تأثير للنص المشعب سوف يكون في مقولة تفجير النص والتناص التي شغلت النقد الأدبي خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين. وقد كانت جوليا كريستيفا سباقة في اكتشاف هذا التأثير، فهي التي أدخلت عام ١٩٦٩ مصطلح (التناص) في الخطاب النقدي مستندة إلى المنجزات المبدئية التي حققتها الكتابة الحاسوبية في ذلك الحين بانتقالها من النظام السطري المرسم إلى الفضاء المفتوح الذي لا يتقيد بتسلسل خطي أو تعاقبي. وكان ذلك بعد سنوات قليلة من ظهور مصطلح (هايبرتكست) على يد تيودور نلسون في منتصف الستينات كما أوضحنا في الفصل الأول من الدراسة الحالية.

وإن أية قراءة عامة للاستبصارات جوليا كريستيفا (ومعها رولان بارت طبعاً) تكاد توحي للمرء أن الطريق الأفضل من أجل التجسيم الكتابي لتصوراتهما حول طبيعة النص وعلاقته بالنصوص الأخرى هي شيء من قبيل الكتابة التكوينية التي تطورت فيما بعد. والنص عند كريستيفا بوصفه

ممارسة ذات معنى وليس فعلاً مجانياً يظل أعمق من أن يضبط في أشكال مبسطة أو مؤطرة مثل الكتابة السطرية . وأحياناً حين يقرأ الإنسان مفرداتها حول النص يشعر بأن تطورات الهايبرتكست لابد أن تكون مستندة إلى استبصاراتها ، فالنص عندها انتقال دائم من وجود نصي مرجعي إلى وجود آخر ، وهي تفصل بذلك ، كما يقول مصطفى الكيلاني :

« . . . بين النص – الظاهرة Pheno-text والنص – التكوين Geno-text ، وإذا الوجود النصي ظاهر وخفي ، نهائي ولا نهائي ، سياق وتناص ، ايجاب وسلب ، سكون وحركة ، معنى واستحالة معنى ، فهم وتعطل فهم . والخيال الإبداعي في حد ذاته يجمع بين الإثبات والنفي ، بين المعنى واللامعنى ، ومفهوم السلب لا يخضع لأي تعريف كما أن المعنى يتسع ويضيق ، فهو الوضوح أحياناً ويمكن أن يكون تغيماً أو غموضاً مطلقاً . وهكذا يبدو النص – الظاهرة مشتملاً على النص – التكوين تماماً كالجسد المسكون بالحياة ، وينتفي النص – التكوين خارج النص – الظاهرة »(١١) .

ومرة أخرى يشير هذا الفهم الدينامي للنص بوضوح إلى أنه قد آن الأوان لإيجاد طريقة كتابية لتحرير النص وتفجيره على نحو ما تحاوله الكتابة التكوينية . ومن هنا كان تفضيلنا في الدراسة الحالية لمصطلح (النص التكويني) للتعبير عن الطريقة التي تجمع بين الهايبرتكست والهايبرميديا ، ويلاحظ تركيز جوليا كريستيفا على الجوهر التكويني للنص .

وقد بدأ الباحثون في النظرية الأدبية وأهل النقد يتحدثون عن الإمكانات الكبرى التي يقدمها النص المشعب في مجال الكشف عن التناص وتصوره أفقياً وشاقولياً من جهة وإغنائه بفضل إسهام القارئ من جهة أخرى . ولكن المسألة تفوق هذه التسهيلات الدرسية لتتناول مركز الثقل في دراسة التناص ، من زاوية التحليل البنيوي ، وتشده من مثلث : المؤلف / العمل الأدبي / التقليد السائد ، إلى مثلث آخر يتمثل في : النص / الخطاب / الثقافة السائدة ، وبذلك يحل التناص محل الأنموذج التسلسلي

للتاريخ الأدبي من خلال أنموذج أدبي بنيوي أو تزامني بوصفه نظاماً للعلامات.

إن النص المشعب يوطد مفهوم التناص، وربما كان أكبر تأثير لهذا التحول الاستراتيجي هو تحرير النص الأدبي من ربقة الأبعاد التاريخية والسوسيولوجية والنفسية، وفتحه أمام إمكانية نهائية لتشابك العلاقات. وهذا ما يفسح المجال أمام المزيد من اكتشاف الصلات المتداخلة بل وابتداعها. ولكن على الرغم من أن التناص المشعب يؤدي إلى تخفيض قيمة العنصر التاريخي أو غيره من الترخيصات التي تعلق بالنص الأدبي فإنه في الوقت نفسه لا يمنع الراغبين من الاستمرار في القراءة من خلال المؤلف والعمل والتقليد الأدبي. وأخيراً بصرف النظر عن مقدرة هذه المنظومات على تأكيد ادعاءات النقد البنيوي وما بعد البنيوي فإنها تعطي على الأقل فرصة ثمينة لتفحص صدقية هذه الادعاءات(١٢).

إن النص المشعب يؤكد بطبيعته التناص على نحو لا يستطيع النص الأسير في الكتاب أن يفعله. ويكفي أن ندرك أنه يقدم بالملموس والملفوظ والمتحرك ما يحاول أن يشير إليه باللمح والملحوظ النص المطبوع بوسائل غير ألكترونية. ويعطي بعض الباحثين الغربيين عادة مثالاً من مشهد الغثيان Nausicaa من رواية يوليسيز لجويس، ويوضحون الفرق بين ملموسية النص المشعب من جهة وتصورنا من جهة أخرى للايماءات والإيحاءات والترابطات والتهويمات التي تخطر ببال (بلوم) وهو يشاهد (غيرتي ماكدول) على الشاطىء ويستدعي التصورات والأفكار والموسيقى الشعبية ومشاهد دبلن والكنيسة الكاثوليكية وغير ذلك. إن هذه التصورات المتداخلة تظل في مستوى التصور والتخيل في النص التقليدي، ولكن النص المشعب يعمل على تحقيقها وتعميقها وتوسيعها، وربما توجيهها سياقياً بربطها مع مشاهد أخرى من الرواية.

ومن الملاحظ أنه يكثر الاستشهاد برواية يوليسيز في مجال النص

التكويني، وهناك تركيز شديد عليها في برنامج (سياق ٣٢)، وهذا بالطبع راجع إلى كثافة نسيجها الثقافي - النفسي وتعدديته. ولكن بالطبع هناك سبب أبعد من ذلك بكثير هو أن رواية يوليسيز هي رحلة عودة بلوم اللابطل الحديث في إطار العودة البطولية لـ(عوليس) الهومري بمغامراته في عباب البحار ومخلوقاتها الأسطورية وأخيراً في وصوله إلى منزله وقتل خصومه وإنقاذ محبوبته (بنيلوبي). إنها ملحمة نفسية لإنسان عادي غير بطل، في إطار ملحمة استعراضية لبطولة مصممة لا تكل. وهنا طبعاً يمكن أن تأخذ لعبة التناص عن طريق الإعداد التكويني أوسع مدى ذهب إليه خيال ناقد أو قارئ حتى الآن. ويتضح الأمر بشكل أقوى وأشد إثارة في رواية مثل: يقظة فينغيان Finnegan's Wake. فإذا كانت يوليسيز تقدم مغامرة نهار كامل في دبلن فإن يقظة فينغان تقدم عالم الليل وغوامضه وطياته المتداخلة. وفيها طبقات فوق طبقات من الإشارات الثقافية والاسقاطات الاسطورية واللغات المتداخلة من قديمة وحديثة والاقتباسات الغريبة ومنها اقتباسات قرآنية وإسلامية (معظمها مشوه كما هو متوقع)(١٣). وبالطبع يكاد يستحيل على قارئ فرد - مهما كان واسع الثقافة - أن يتابع في لحظة واحدة كل هذا الغنى التركيبي، ولكن تضافر جهود مجموعة من النقاد المتخصصين في إعداد النص تكوينياً يمكن أن يتيح فرصة نادرة للقارئ - المستعمل ان يعيش النص نفسه بتعدديته وغناه، بل أن يسهم في إحياء عمل فني وإعطائه أبعاداً مضافة بعد أن انصرف عنه القراء لصعوباته وتعقيداته.

وهنا يمكن أن يتذكر الإنسان كم سيبدو رقيقاً ومحدوداً إزاء وصلات النص المشعب ذلك الشريط السينمائي لرواية يوليسيز الذي أذهل المشاهدين في الستينات ولا سيما من خلال تقديمه لأحلام اليقظة والتهويمات النفسية التي تعج بها الرواية. ولنتصور كذلك كيف يمكن أن تبدو غنية ورافلة بطبقات من الدلالات قصيدة مثل «أربعاء الرماد Ash Wednesday» لإليوت بغناها الثقافي المتعدد وصورها المدهشة.

٣-٥- أمثلة بسيطة من الأدب العربي:

وفي مجال الأدب العربي كم يكون مثيراً وممتعاً متابعة دخول النص القرآني في النسيج الشعري والنثري لأعظم الروائع العربية. إن مشاهد رسالة الغفران للمعري سوف تكتسي نكهة مركبة جداً وتأثيراً ملموساً حين تفرد تشعبات تناصها الديني والشعري واللغوي والتاريخي بحيث تكون حاضرة أمام شاشة القارئ - المستعمل، وهو ينتقل من الحوريات العين إلى إوز الجنة إلى الأحاجي اللغوية إلى أشعار الجن وأخيراً إلى الإشارات الفلسفية التي تشكل القماشة المبطنة ذات الحبكات المتداخلة والتي تكسب نص المعري متعة لا حد لها.

وإذا انتقلنا إلى الشعر العربي الحديث، فكم سيكون ممتعاً اختيار واحدة من معارضات شوقي المشهورة، ولتكن نهج البردة، أو أندلسية ياناثح الطلح وفك ارتباطاتها وتقديمها على المستويات المختلفة.

وبعيداً عن المعارضات وملابساتها، يمكن أن نتصور أي غنى ملموس وأي متعة فنية وأي كشف ذهني - حسي، يمكن أن يقدمه النص التكويني المخدوم جيداً حين يقدم قصيدة لشاعر مثل صلاح عبد الصبور بتناصه الصوفي، أو خليل حاوي بتناصه الفلسفي، أو عبد الوهاب البياتي بتناصه الأسطوري أو محود درويش بتلاعباته الذكية في التناص مع التعددية الثقافية من العهد القديم إلى القرآن الكريم إلى التاريخ العربي الإسلامي إلى المعلومات التكنولوجية العامة. وما من شك في أن محمود درويش هو الأشد استعصاء على العرض التكويني لتداخل إشاراته وتوشيحها بأشكال التمويه الرشيق وبعدها القافز في أكثر الأحيان عن السياق العام للقصيدة، ومن هنا كان تعمدنا اختيار نص درويشي حديث وتقديمه مثالاً لما يمكن أن تقدمه تكنولوجيا النص في خدمة الإبداع الشعري.

ومرة أخرى لابد من التأكيد أن الإعداد الجيد المدروس هو الكفيل بإنجاح مثل هذه التجارب، التي يمكن في حال نجاحها أن تخفف من

التهميش الذي تتعرض له مؤسسة الإنتاج الأدبي في خضم الفتوحات التكنولوجية المذهلة، وكذلك يمكن أن تقدم إضاءات جديدة في فهم مسألة التناص وطموحها لأن تحل محل (تاريخ الأدب) الذي أصبح نظاماً معرفياً (تقليدياً) في منظور النقد الحديث.

رابعاً: محاولة مبدئية لمؤشرات تقديم نص لمحمود درويش بالطريقة التكوينية

إن كثافة الترميز، وسرعة القفز من مجال دلالي إلى آخر، ولطافة الإشارة وغموضها، والتلاعب الماهر بالضمائر والأصوات والأزمنة والمشاعر، والاستعارات التاريخية المجزأة، والإسقاطات المتناوبة بين الماضي والحاضر، وغير ذلك من خصائص النسيج الشعري عند محمود درويش، تجعل شعره شبه مستعص على الإعداد التكويني، ولكن مما يشجع المرء ويدفعه إلى المغامرة أن نص محمود درويش في تجاريبه الشعرية المتأخرة هو بالضبط نص تكويني حسب مفهوم جوليا كريستيفا التي تستعمل المصطلح نفسه (تكويني) ولكن في سياق آخر. والحقيقة أن النص (الدرويشي، والنسبة مقصودة) يحتاج إلى جهد نقدي جماعي، من أجل التوصل إلى استفادة قصوى من إمكانات تفجير النص. ويخيل إلي أن التجربة المناظرة لتجربة إعداد رواية (يوليسيز) إعداداً تكوينياً في الغرب قد تكون عندنا تجرب إعداد ديوان شعري مثل «أحد عشر كوكباً على المشهد الأندلسي»(١٤). ومن هذا الديوان سنختار مشهداً واحداً قصيراً ونحاول فقط توجيه الأضواء على نقاط الارتكاز في النص التي تحتمل وصلات متنوعة وتؤدي من خلال الكتابة المشعبة إلى تفجير أقصى إيحائية وتأثيرية للنص. وهذه بالطبع محاولة مبدئية جداً ومجرد فتح طريق أمام تجارب قادمة من المأمول أن تبلغ الغاية بالتدريج.

٤ . ١ . ذات يوم ، سأجلس فوق الرصيف

لمحمود درويش

ذاتَ يَوْمٍ سأَجْلِسُ فَوْقَ ٱلرَّصيفِ. . . رصيفِ الْغَريبَة
لَمْ أَكُنْ نَرْجِساً، بَيْدَ أنّي أُدافِعُ عَنْ صُورَتي
في ٱلْمَرايا. أما كُنْتَ يَوْماً، هُنا، يا غَريبْ؟
خَمْسُمائَةِ عامٍ مَضى وَٱنْقَضى، وَٱلْقَطيعَةُ لَمْ تَكْتَمِلْ
بَيْنَنا، هٰهُنا، وٱلرَّسائِلُ لَمْ تَنْقَطِعْ بَيْنَنا، وَٱلْحُروبْ
لَمْ تُغَيِّرْ حَدائِقَ غَرْناطتي. ذاتَ يَوْمٍ أُمُرُّ بأَقْمارِها
وَأُحُكُّ بِلَيْمونَةٍ رَغْبَتي. . . عانِقيني لأُولَدَ ثانِيَةً
مِنْ رَوائِحِ شَمْسٍ وَنَهْرٍ على كَتِفَيْكِ، وَمِنْ قَدَمَيْنْ
تَخْمُشانِ ٱلْمَساءَ فَيَبْكي حَليباً لِلَيْلِ ٱلْقَصيدَةِ. . .
لَمْ أَكُنْ عابِراً في كَلامِ ٱلْمُغَنّينَ. . . كُنْتُ كَلامَ
ٱلْمُغَنّينَ، صُلْحَ أَثينا وَفارِسَ، شَرْقاً يُعانِقُ غَرْباً
في ٱلرَّحيلِ إلى جَوْهَرٍ واحِدٍ. عانِقيني لأُولَدَ ثانِيَةً
مِنْ سُيوفٍ دِمَشْقِيَّةٍ في الدَّكاكين. لَمْ يَبْقَ مِنّي
غَيْرُ دِرْعِي ٱلْقَديمَةِ، سَرْجِ حِصاني ٱلْمُذَهَّبِ. لَمْ يَبْقَ مِنّي
غَيْرُ مَخْطوطَةٍ لِابْنِ رُشْدٍ، وَطَوْقِ ٱلْحَمامَةِ، وٱلتَّرْجَمات. . .
كُنْتُ أَجْلِسُ فَوْقَ ٱلرَّصيفِ على ساحَةِ ٱلأُقْحُوانَة
وأَعُدُّ ٱلْحَماماتِ: واحِدَةً، ٱثْنَتَيْنِ، ثَلاثينَ. . . وَٱلْفَتَياتِ ٱللَّواتي
تَخاطَفْنَ ظِلَّ ٱلشُّجَيْراتِ فَوْقَ ٱلرُّخامِ، وَيَتْرُكْنَ لي
وَرَقَ ٱلْعُمْرِ، أَصْفَرَ. مَرَّ ٱلْخَريفُ عَلَيَّ وَلَمْ أَنْتَبِهْ
مَرَّ كُلُّ ٱلْخَريفِ، وَتاريخُنا مَرَّ فَوْقَ الرَّصيفِ. . .
وَلَمْ أَنْتَبِهْ!

ملاحظة: – المفاتيح المحاطة بدائرة تعتبر أساسية، وتشعيبها ضروري.
– المفاتيح الموسومة بالأسود مكملة، وتشعيبها يخدم التعمق.

٤-٢- غنى درامي فائق:

بادئ ذي بدء من السهل أن تلاحظ أن هذا المشهد بحد ذاته مفعم بالزخم الدرامي، بل إنه من الممكن إنتاجه مسرحياً أو سينمائياً، وتوفير حركة درامية فيه من خلال ثلاثة عوامل على الأقل:

الأول: العامل المكاني أو الانتقالات المكانية الحافلة بالمفاجآت، إذ ما تكاد تستقر العين على نتوء مكاني حتى يقفز المشهد إلى نتوء آخر لا يمكن التنبؤ به، وكل مشهد يفتح آفاقاً وإيحاءات غنية ومتفاوتة وليست بالضرورة متجانسة ظاهرياً، ولكن هناك خطوطاً خفية تنتظمها وتخفف من تنافرها الظاهري وعدم تناسق تسلسلها، وأبرزها:

- نقطة المراقبة: الرصيف، وهو اللازمة في القصيدة.
- الطبيعة: أقمار، شمس، نهر، ليمونة، شرق، غرب، الشجيرات، ورق أصفر. والطبيعة مسكونة، فيها الحصان والحمام والفتيات.
- المدن والبلاد (مع نفحة زمانية): غرناطة، فارس، أثينا، دمشق.
- جغرافية الجسد (المسقط على الوطن/ الأرض/ الأم): كتف، قدمان، عناق.

الثاني: العامل الزماني، الذي هو أيضاً حافل بالانتقالات المفاجئة والقفزات التي تبدو متنافرة لأول وهلة، ولكن بعد التبصر يكتشف المتلقي أن علاقتها التحتية قوية. وتكاد تكون وحدات العد الزمان متوافرة تماماً: يوم، عام (خمسمئة)، الولادة الثانية. ومعها وحدات تقلب النهار أو انقلابه إلى ليل: المساء والليل. ويساندها فصل واحد من السنة هو الخريف. أما الصباح فهو مثل الربيع لا وجود له. وهناك أيضاً العدد، عدد الحمامات الذي يرمز إلى تعاقب خواء الأزمنة: واحدة، اثنتين، ثلاثين. وأخيراً التاريخ الذي يمر فوق الرصيف و(اللابطل) من أول المشهد إلى آخره مذهول: «ولم أنتبه».

والعامل الزماني هنا هو أقوى عامل في خلق فضاء مأساوي قاتم يلف عناصر القصيدة، فكأن اللوم كله يقع على عاتق الزمان.

الثالث: الحركة الدائبة في القصيدة التي يوفرها التصادم بين انتقالات الأصوات الداخلية (الضمائر) في القصيدة وانتقالات الأفعال بين الصيغ المعروفة بالعربية. ويعمل هذا التصادم على مقاطعة عنصري الزمان والمكان حتى إن الذرات الداخلية للقصيدة لا تستقر على حال.

ففي مجال تعدد الأصوات نجد أن (اللابطل) المطروح على الرصيف هو (الأنا) الجمعي لأبناء الغربة (فلسطين)، ولذلك يعطي نفسه الحق في تلبس كل الضمائر التي تمثلها المجموعة:

فمثلاً من خلال الأسطر الأولى فقط (ولا نتحدث عن المقاطع لأن المقاطع متصلة ومنفصلة في وقت واحد بسبب تداخل الحركات والأزمنة وتدويرها مع مختلف الدلالات البعيدة والقريبة)، في الأسطر الأولى نجد الانتقال من ضمير المتكلم أو الصوت الأول (أكن) إلى المتكلم أو الصوت الثاني (كنت)، إلى المتكلمين أو الصوت الأول بصيغة الجمع (بيننا)، ثم عودة إلى المتكلم وهكذا.

وفي مجال الأفعال تكاد الانتقالات تستوفي الصيغ المعروفة بالعربية وتزيد عليها بعض تأثيرات الصيغ الإنكليزية ولاسيما من خلال الاستعمال المركب لفعل كان: لم أكن، كنت يوماً، لم أكن، كنت أجلس.. وبوجه عام تتمثل في النص صيغ: الحاضر والماضي، والمستقبل بشكليه الأمر والمضارع الموجه بحرف السين (سأجلس) أو بلام التعليل أو النتيجة أو المآل (عانقني لأولد ثانية)، وهي لازمة متكررة في القصيدة، وتمثل التوجه الأساسي للنص Leitmotiv، وهنا تؤمن الأفعال حركة قوية جداً من خلال حقن كل فعل ماض بفعل مضارع، كأنها فعلاً ذرات تتصادم، كما هو واضح بقوة في المقطع الأخير: كنت.. أعد.. تخاطفن.. يتركن.. مر.. لم أنتبه، مر.. مر، وطبيعي أن المشهد كله عملية عبور في الزمن الضائع إلى خريف العمر والتاريخ.

وهناك الكثير مما يمكن أن يقال عن الزخم الدرامي في هذا النص

الصغير الذي يكاد يشبه طبقات موقع أثري متداخلة ومتقاطعة، وكلما أكتشف فيه (المنقب) اكتشافاً (يكتشف) أنه مجرد خطوة باتجاه اكتشاف آخر. فهل هذا سر من أسرار عظمة محمود درويش؟

ولو اكتفينا بالقدر المسرحي الذي نبش حتى الآن من المشهد لأمكن القول إن هذا الزخم يشكل بيئة رافلة موارة بالحركة واللون والتداخل الزماني والمكاني، مما يمكن أن يشكل بحد ذاته فرصة إنتاجه من خلال الحيل التقنية المعروفة التي تقدم الفهم النقدي بالملموس وتعمق وتحفز إدراك المتلقي، وتنقل التجربة الشعرية من عالم الرصيف القولي الذي تزداد هامشيته عند الأجيال الصاعدة (التي يجب أن نوليها تفكيرنا دائماً وألا نحصر التجربة بالأجيال التي صعدت أو تكاد) إلى شارع الحياة الصاخب. فإذا تكاملت الوسائل السمعية البصرية الحركية نكون قد وفرنا بيئة طبيعية مجسمة لعالم النص مما يقترب من مفهوم النص الرافل (هايبرميديا).

٤-٣- نقاط ارتكاز للكتابة المشعبة:

إلا أن مسألة النص التكويني أبعد من ذلك. فإذا تصورنا إعادة كتابة النص بالتخلي عن الطريقة السطرية وتبني الطريقة الإلكترونية من خلال النص المشعب (hypertext) فستكون النتيجة أكثر من مجرد إحياء أو تزيين للنص، بل تكون بمصطلحات جوليا كريستيفا ورولان بارت وربما جاك ديريدا تفجيراً لطاقات النص وإشراكاً للمتلقي في إعادة (تكوينه) عن طريق الوصلات المرنة بمستويات وإمكانات لا نهائية.

وبالطبع ستكون نقاط الوصل (links) هي المفاتيح الدلالية للنص، ويعتمد إخراجها تماماً على مقدار ما يستطيعه ناقد أو مجموعة نقاد من إبراز خواص هذه المفاتيح، كما أن المتلقي سوف يكون حراً في استخدام هذه الثروة أو المجازفة بإغنائها أو تعديلها حسب إمكاناته وأغراضه النوعية. وبالطبع ليس المجال الحالي مجال إعداد النص إلكترونياً فهذا تخصص دقيق في طريقه إلى التبلور، ولكنه يدور حول الإشارة إلى الإمكانات المخبوءة في المفاتيح الدلالية التي ستشكل عماد النص المشعب ومنها تنطلق الوصلات

التفصيلية لتغني النص، وربما لتفسح المجال لظهور نصوص غائبة أو ما وراء النصوص metatext. وفيما يلي أهم هذه المفاتيح كما تبدو من (القراءة الثانية)، مع عدم استبعاد إمكانات أخرى من خلال قراءات أبعد غوراً.

الرصيف: نقطة مراقبة معزولة عن حركة الشارع لإنسان (جمعي أي شعب بأكمله) همه الأول أن يكون في خضم حركة الحياة.

لم أكن نرجساً: إشارة بعيدة الغور من الشاعر تتعلق بأناه الشعري من جهة وبالأنا الفلسطيني الجمعي من جهة أخرى. فحين يفتش عن صورته (أي هويته) في المرايا (أي في قسمات الآخر وملامحه) فإنه لا يمارس عملية عشق ذات نرجسية، وإنما يفتش عن حقيقته الضائعة وخلاصه المفقود. وتنبع أهمية هذه الملاحظة من حقيقتين:

الأولى: أن الأنا الشعري في معظم ما أنتجه محمود درويش هو الأنا الجماعي وليس الأنا الفردي المصاب بالتضخم النفسي كما عند كثيرين من أهل الموهبة.

الثانية: مشروعية البحث عن الهوية عند الفلسطيني لمجرد أنها تعرضت للطمس والتشويه. ولذلك يمكن أن تخدم النرجسية كوصلة يجري تفصيلها، ولكن ينبغي عدم الإسراف في التركيز عليها لأنها منفية ولا تشكل نقطة ارتكاز رئيسية في مناخ القصيدة. والمسوغ الوحيد الذي يسمح بالتوسع في عقدة النرجسية وأسطورتها سيكون مسوغاً تعليمياً، أي لاستعمالها لأغراض تدريسية خاصة بخلاف نقاط الارتكاز الأخرى المثبة في المجال الحالي والتي تشكل عقداً أساسية في البناء الكلي للمشهد.

الغريب والغريبة: الفلسطيني وفلسطين، وهنا الغربة مزدوجة (إن لم تكن مثلثة)، غربة الجغرافيا خارج فلسطين، غربة الجغرافيا داخل فلسطين (المهجرون)، غربة الفلسطيني في بلده بسبب الاحتلال الأجنبي.

خمسمئة عام - غرناطة: إسقاط المشهد الأندلسي على المشهد الفلسطيني ولعبة غرناطة - فلسطين وفلسطين - غرناطة. وربما انبثق من هذه الوصلة مشهد إضافي هو اكتشاف أمريكا عام سقوط غرناطة (١٤٩٢)،

بدلالة أن ديوان «أحد عشر كوكباً . . » يحمل تاريخ ١٩٩٢، فهي خمسمئة عام تماماً. وبالطبع دلالة اكتشاف أمريكا تعمق لعبة إسقاط المشهد الأندلسي على المشهد الفلسطيني، لأن مملكة فرناند وايزابيلا المعاصرة لم تكن لتنهض على قدميها لولا المساندة الأمريكية الحيوية التي ترعاها دون كلل أو حساب.

عانقني لأولد ثانية: الولادة الثانية مفتاح متكرر. عناق الأنا الجمعي مع أرض الوطن هو الخلاص. وهو مرتبط بالانتقال من الرصيف إلى شارع الحياة. ذلك أن الولادة الثانية هو الشرط وهي المشتهى، وهي بعد أمنية أهل الأدب على مدى العصور (طائر الفينيق).

كلام المغنين: التاريخ والأمجاد في الماضي والإعلام في الحاضر، هذا ما بقي في جعبة الفلسطيني والعربي اليوم.

أثينا وفارس (أو شرق يعانق غرباً): هنا الجذور التاريخية للتوصل إلى معادلة بين النقيضين: «الشرق شرق والغرب غرب». إسقاط الماضي على صلح أوسلو، والنتيجة واحدة.

عانقيني لأولد ثانية: هنا مرة ثانية المطلوب ليس المعادلة ولكن الولادة الثانية لأنها الشرط الذي لا محيد عنه. إلا أن الولادة صعبة لأنها من بقايا حطام الماضي: ماضي القوة (الذي أصبح فرجة للعرض في الدكاكين) وماضي الحضارة (الذي أصبح تراثاً وآثاراً). فالولادة مطلوبة ولكن. . .

والملاحظ أن رموز الماضي العربي الحضاري كلها أندلسية وهي استكمال لإسقاط المشهد: ابن رشد، وطوق الحمامة (كم هو مقصود هذا الرمز) والترجمات (الغرب والشرق وما بينهما).

أعد الحمامات: أخيراً، الحصيلة المأساوية. لا الحرب ممكنة لأن السيوف في الدكاكين ولا السلام ممكن لأنه سراب في الوضع الحاضر. وبدلاً من ذلك البقاء على الرصيف وعد الحمامات، حمامات السلام إلى ما لا نهاية.

مر الخريف، مر كل الخريف: الأنا الجمعي يعد ويحلم والزمن يمضي والعمر يمضي والأفق أصفر وتاريخ الأمة كله فوق الرصيف.

هذه نقاط الارتكاز التي يمكن أن تفتح آفاقاً وآفاقاً من الدلالات، ومن

خلال طريقة كتابة النص الألكتروني تكون هذه الآفاق متشابكة ومتقاطعة معروضة بطريقة النوافذ الحاسوبية windows بحيث يمكن إلغاء الحاجز الزمني الذي تقتضيه الكتابة السطرية، كما يمكن تكبير المشهد أو تصغيره أو توسيعه، حسب رؤية الناقد أو المتذوق أو المستعمل. وهكذا يمكن أن يتحول هذا المشهد البسيط إلى ملحمة عظيمة صاخبة ومكتنزة بحس المأساة.

وإذا كان يوليسيز عند هومر وعند جيمس جويس هو رمز الإنسان في سعيه لتحقيق إنسانيته فإن (غريب) محمود درويش هو رمز إنسان يريد (ويحرم من) أن يكون إنساناً، لأن شرطه الإنساني الأول مستلب، فهو كائن وغير بطل، وتطلعه الأساسي مرتبط بتحقيق كينونته لأن يكون، حتى يمارس إنسانيته.

إن هذا المشهد هو مشهد ما وراء المأساة، فهل نقول metatragedy، وهل تستطيع التكنولوجيا الألكترونية أن تجسم هذا البعد الغائب؟!

إن المسألة تحتاج إلى اختصاص أبعد بكثير مما هو مستطاع في الحالة الراهنة، وقد لا تكون المسألة مجرد وهم وقد تكون. ولكن يحسن ألا نستبعدها مقدماً، وأن نتذكر كيف ساعدت في الماضي العربي تجربة (الإنشاد) اللاتقانية على إدخال الشعر إلى وجدان الناس، وكيف كان الشاعر الإنكليزي أودن يقرأ شعره على نغمات الأورغ في كاتدرائية كلية الملك Kings College في جامعة كامبردج فيأسر المستمعين ويحملهم على أجنحة بعيدة.

وأخيراً هل من عدم الرصانة الإشارة إلى الأبعاد الوجدانية والشعبية التي اكتسبتها قصائد أحمد شوقي والأخطل الصغير ونزار قباني وعلي محمود طه من خلال الغناء، وهل من عدم الرصانة الإشارة إلى أن الجيل لم يعد يتذوق أي عمل غنائي أو فني أو حتى تعليمي إلا من خلال الإخراج التكنولوجي؟!

ليست هذه دعوة (لتكنجة) الأدب، وإنما هي دعوة للاستعانة بالتكنولوجيا للإسهام في إخراج الأدب من عزلة الرصيف.

وعذراً من محمود درويش الذي أخشى ألا يقع هذا الكلام عنده الموقع الذي أشتهيه.

الحواشـــــي

١- انظر النص الأصلي لتعريف الهايبرتكست، ومرجعه من موسوعة مايكروسوفت إنكارتا (١٩٩٤).
"Hypertext," Microsoft R Encarta. Copyright C 1994 Microsoft Corporation. Copyright C 1994 Funk & Wagnalls Corpaoration.

٢- انظر النص الأصلي لتعريف الهايبرميديا، حسب المرجع السابق.

٣- في الدراسة الحالية يصعب أن تتاح الفرصة للوقوف عند البطاقة المشعبة، وقد أوردناها تكملة لمفهوم الهايبرتكست ومثالاً للتطورات المنتظر أن (تتشعب) من خلال تجربة النص المشعب.

٤- نقبت عن هذه المصطلحات في المعاجم العامة واللغوية الشائعة وفي معظم المعاجم الأدبية باللغة الإنكليزية فلم أجد أثراً حتى في طبعات عام ١٩٩٣ على الأقل.

٥- د. نبيل علي: العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة - ١٨٤، ٤/١٩٩٤، الكويت.
انظر بوجه خاص ص ص ٢٩٧ - ٣٠٢.

٦- السابق: ٣٠١.

٧- شغف باوند بالخصوصية الواضحة المحسوسة التي يتصف بها أسلوب الكتابة الصينية، وبدا له أن المرء حين يقرأ اللغة الصينية لا يستمع «إلى مجرد شعوذات لخصام عقلي» - كما هو شأن الكتابات الأخرى - وإنما «يراقب الأشياء وهي تصنع مصيرها».
وبالطبع كان هذا الأمر أكثر وضوحاً قبل اختصار مقاطع الكتابة الصينية. انظر التفصيل في:
ويليام ويمزات، وكلينث بروكس:
النقد الأدبي - تاريخ موجز، تر. د. حسام الخطيب ومحي الدين صبحي، جامعة دمشق، ١٩٧٦، ج ٤، ص ص ١٤٧ - ١٤٨.

٨- آخر ص ١٩ من:
G. Landow & P. Delany. "Hypertext, Hypermedia and Literary Studies: The State of the Art." In: Landow & Delany (edts.). Hypermedia and Literary Studies. MIT, 199 : 19.

٩- ورد في الأخبار مجدداً أن المنحة القومية للإنسانيات ألغيت من أجل التقشف، ولم ترد تفاصيل حول مصير مشروعاتها القائمة.

١٠- George Landow
Hypertext: The Covergence of Contemporary Critical Theory and Technology.
Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1992, p3.

١١- نقلاً عن:
مصطفى الكيلاني: وجود النص - نص الوجود، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢، ص ٦٤.

١٢- للتفصيل انظر: لاندو وديلاني، ص ص ١٧ - ١٨.

١٣- يحتمل جداً أن سلمان رشدي في آيات شيطانية بنى كثيراً على تجربة جويس في تدكيك التاريخ والدين والأسطورة والفلسفة في النسيج الروائي.

١٤- درويش، محمود: أحد عشر كوكباً، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٢: ١٧ - ١٨.

ابداع

شعر

توشيح على مقام الليل

غسان حنا

عادني الليل نديماً... وشجاني
وأراق الغيبَ والأنداءَ
في كأسٍ أثيريٍّ الهوى والعُمْرِ
توشيحاً.. وخمراً..
وسقاني:
أربعاً من ليلة
لم يستفق فيها المحبونَ
وأخرى..
لم يناموا..

(*) غسان حنا: أديب وشاعر من سورية، ينشر قصائده في الدوريات المحلية والعربية.

أربعاً من ليلة
كانت بها أنثى
تفضّ العُرْيَ والزلزال . . حتّى
لو تولاّها لجنيِ الجسد الأشهى . . قَبِيلٌ
من عفاريت اللظى المحبوسِ
في الأهواءِ . . تحريراً . .
لهاموا .
أربعاً من ليلة . . صوفيّةٍ . . المنفى
إذا ما شئتَها للكشفِ . .
كان الغيبُ
أو للغيب . . كان النورُ
أو للنور . . كان الرمزُ والإيحاءُ
أو للرَّمز والإيحاء
كان الله
كان الموتُ
كان . . الله .
كان للخمر . . فضاءاتٌ
وللنشوة أطيافٌ
ومن أندلسٍ . . توشيحٌ . . ذكرى . . .
«جادك الغيثُ إذا الغيثُ همى
يا زمانَ الوصل . . . في الأندلس . . .»
قُلْتُ للخمر : أغثني
كي أعيشَ العشقَ . . عشقَين .
فلا يندرس الخالي
ولا ينسفحُ التالي

ويومي حافلٌ
فإذا ولاّدةُ الأطيابِ . . والقهر . . دمي
وإذاها . . في فمي . . توشيحةٌ :
خمرةٌ . .
يمتصُّ روحي نفحها
كامتصاص الليلِ . . . وجه العَسَسِ
جسدي
مبخرة في كفّها
وفضائي موثقٌ . . . بالحَرَسِ
فإذا أغنى بها . . . أفنى بها
كانطفاء اللونِ بين . . . النَّرجسِ
حينما مدّدتُها . . بدّدتُها
وإذا صلَّيتُ . . في محرابها . . .
ركع الدهر . . . وغنى جرسي
داهم الحانةَ . . طفلٌ
قد أضاءَ الأفقَ . . فُلاً . . .
واستنارْ
وأتى بالفجر . . قبل الفجرِ
لا مُستأذنَ الشمسِ
ولا مُسترضياً . . عَرْشَ النهارْ
وصُعِقْنا . . .
خانتِ الظلمةُ
والأستارُ
والحراسُ
ماكنَّا رشوناها به

كي تحيط العُهْرَ . . بالكتمانِ
لا تُغْري بنا النور
ولا نستقبل الزهر . . .
سوى . . كالأنقياءْ
وصُعِقْنا . . .
من أباَح الليل للأطفال . . حتّى
وطئَتْ أقدامُهم . . عوراتنا
أغلقوا في كلّ عينٍ . . . حانةً
ختموا أعضاءَنا بالشَّمع . . حتّى
لم يعُدْ فينا . . مكانٌ . . . . . . للبغاءْ
كنسوا الأسماءَ . . من ألقابها
نَمّشوا . . وجه المرايا . . . بالخفاءْ
وتغاضى اللهُ . . . عَمْداً
فتسلّلنا . . إلينا
من كُوَى الرحمة . . . في نوم السماءْ
قيلَ للشعب . . قطارٌ
وانتظرناهُ . . انتظرناهُ . . انتظرنا . . .
أجرادٌ . . أم . . ربيعٌ . . قادمانْ . . .
أم رسولٌ . .
نَفَضَ الأطلالَ والأحزانَ من قيثاره
لما يصلْ
عُرْوَةٌ . . عفراؤُه الريحُ
وليلى . . قيْسُها . . رملٌ
ولبنى . . . من سرابْ
واستقالَتْ عُذْرة الروح التياعاً

فإذا العفَّةُ.. شلاّلٌ.. كفيفٌ..
لاشتهاءٍ..
نَحلةٌ...
عكَّرت الأُفقَ الزجاجيَّ.. وطارَتْ
لأساريرِ الشذا.. خلف القِفارْ
جازتِ الأرضَ اليبابَ:
الأهل
والغازينَ
والأحلامَ
حتّى.. الانهيارْ
واقتحمتُ الليلَ.. أجراساً.. وبرقاً
ثمَّ أشرعتُ.. المطرْ
من شمال..
هبَّتِ الريحُ.. التي لاتنحني
حين.. انهصرتُ
مِن جنوب..
كان هذا العُمْرُ بين الموت والموتِ
كخطِّ الإستواءْ
ومن الغرب
كأنَّ الأرضَ.. قد مالتْ
إلى
أقصى الجهاتْ
مثل بحَّارٍ.. يلمُّ الموجَ
كي ترتاده الأبحرُ
والغيمَ لكي تختاره الأمطارُ

والثلجَ لكي يغوى به الأطفالُ
في إثْرِ الصبايا
يضعُ الوقتَ على مأدبة التكريم
إمّا قد تساقينا خطاباتٍ.. وتهريجاً
أكلنا عمرنا
ومن الشرق
كأنَّ الجبلةَ الأولى
على منضدةِ التكوينِ...
لمّا تبتردْ
إنَّه الشرقُ.. الذي
ينسب للصَّخرِ.. خيوط العنكبوتْ
إنَّهُ الشرقُ.. الذي
يحمل منذ الليلة الأولى صباهُ
كالكفنْ
إنَّه شيخُ خُرافاتٍ
وخمّارُ أساطيرَ
وزبّاحٌ... وتَنْ
كان في الحلقِ... سُعالٌ.. دبلوماسيٌّ
وكوكتيلُ اعتمادِ
لقُضَاةِ الروحِ.. والأبدان.. والأوطانِ
في سحرِ جلالٍ.. الراقصاتْ
أوفَدَ البحرُ بغيرِ الملح والموجِ... رسولَهْ
ونقيبُ الطهيِ والتدليسِ...
قد سرَّح ظلَّهْ
غيرَ راعٍ من صخورٍ...

خلَع الجرد على موّاله
وارتدى السكْرَ قناعاً للتنكّر
كسّرَ النايَ وذرّى بلسانه :
ألمدى : قامةُ الصوت وأشلاءُ الصدى
ألغناءُ : ضرْعُ جرحٍ
رشحَتْ منه السماءْ
ملك : شهوته حطمُ المرايا
علّهُ ليس يرى جثّته بين الضحايا
عاشقٌ : من شبقٍ في أنَّه الفحلُ انشطرْ
نصفُهُ قد ذاب قدّيساً
وثانيه . . انتحر
العقائدْ : سحرها فوق الموائدْ
والذي يبقى . . مدادٌ . . للجرائدْ
حرّريني . . قبل أن ينبُتَ في القيد فمي
وامسحي عن رئة المصدور . . وحُلَ الأوسمة
واعشقيني مرّتين : مرّةً أعرفُ من أنتِ
وأخرى . . منْ أنا
من مقام الصمت . . أنَّ الزهر صوفيٌّ
توارى في شذاهُ
والخُزامى من مقام . . النهوند
يا المغنّي . . . شرّق اللحنَ صبّاً
وإذا غرّبْتَ . . لاتنسَ العجَمْ
يا المغنّي . . . من سيحدوك إلى قافلتي
قبل المغيبْ
أو إلى قافيتي . . . بعد الحبيبْ

يا المغنّي . . . كن رقيقَ القلب بالناقة
أوصلها إلى الأهلِ
وبلّغهمْ سلامي
واقرعِ الليل على تيماءَ
وارفعْ
سُجُفَ الروح عن الأضلاعِ
واخشعْ
بين فجرينِ
وسبِّح بمدامي
وارجز اللهفة كي تقرأها :
أولي مأتمي
قبل أنْ تندمي
وانذريني إلى الردى
موسماً بعد موسمِ
إنَّما العرْسُ نارهُ
من دماكِ . .
إلى دمي

* * *

ابـــــداع

أنشُرْ جَناحَيك

سليمان العيسى (*)

في ذكرى قيثارة لبنان:
إلياس ابو شبكة..

أنْشُرْ جَناحَيْكَ..
إنَّ الشعرَ يُحْتَضَرُ
وهاتِ عُشْبَكَ..
فالصحراءُ تنتظرُ
تكَلَّمَ البرقُ يوماً في حناجرِنا
فسالَ في كُلِّ أُفْقٍ يابسٍ وَتَرُ

(*) سليمان العيسى: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد كتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه: «الكتابة أرق»، «مع الفجر».

أنشرْ جناحيْكَ.. إنَّ الصمتَ يقتلُنا
وهاتِ لحنَكَ..
يغسلْ قبرَكَ المطرُ
قصيدةُ الأرزِ... هلْ تُطوى مطارفُها
وأنتَ أنتَ.. وفي جنبيْكَ تستعرُ؟
ماضرَّكَ الموتُ؟
كانَ الموتُ لُعبتَنا
فشُقَّ لحدَكَ وانهضْ، أيُّها الشَّررُ
إني أجيئُكَ.. مذبوحاً على نَغَمٍ
لم يبقَ منهُ سوى ماضمَّتِ الحُفَرُ
إني أجيئُكَ من «قانا».. وتعرفُني
من لحمِ أطفالِنا الآياتُ والسُّوَرُ
إني أجيئُكَ من «قانا».. وأغنيتي
طفلٌ تفحَّمَ.. لاسقفٌ ولاجُدُرُ
لبنانُ.. يعْجُمُ في «قانا» شكيمتَهُ
لبنانُ.. في جثَّةٍ خرساءَ ينصهرُ
أنشرْ جناحيْكَ..
قُلْ للكافرينَ بنا
-لا الشمسُ تَتبعُ مِنْ فيهمْ ولا القمرُ-
إنَّا نُغنِّي.. وموَّالُ حضارتِنا
في آههِ يتلاقى اللهُ والبشرُ
إنَّا نُغنِّي..

وما زالَتْ قَذَائِفُهُمْ
على قصائدنا الخضْراءِ تَنْتَحِرُ

* * *

«قيثارةَ الأرْز» . . غنَّيناكَ أطفالا
كانت حَبيبتَنا «غلْواءُ»[1] أطفالا
وغبتَ يوماً . .
وعاشَ اللحنُ شَلاَّلا
من الجمال المُصفَّى . .
عاشَ شلاَّلا
يَجْري على فَمِنا . .
ينسابُ في دمِنا
وحُزْنُكَ الأخضرُ المشبوبُ قِصَّتُنا
وغُصَّةُ البلدِ المطعونِ غُصَّتُنا
كوَمْضَةِ الحبِّ في عينينِ نجلاوينْ
طَفَرتَ فوق الذُّرى . .
كانت صبايا العينْ
على رِبابِكَ ألْحاناً . . صبايا العينْ
من نَسْجِ عبْقَرَ هذا ليلُكَ العَطِرُ
أنْشُرْ جناحيكَ . .
إنَّ الحُبَّ ينتظرُ

* * *

(١) غلْواء: مُلهِمةُ الشاعر وحبيبته، وقد حمل أحدُ دواوينه اسمها.

يا ريشَ لبنانَ . . وشَّيْنا طفُولتَنا
بما تشاءُ . . وراحتْ تَسْبَحُ الأُزُرُ
وكانت السُّحُبُ السوداءُ تُمطرُنا
وكنتَ . . يرتاحُ في أفيائكَ السَّفَرُ
عَريشةُ الله . .
مَدَّتْ في مَوَاجعنا
ظلالَها فأناخَ البَدْوُ والحَضَرُ
ورُحْتَ من وجَعِ التاريخ تُحْمِلُنا
شعراً ونثراً . . ولا منٌّ ولا كَدَرُ
يا ريشَ لبنانَ . . لو قلتُ : الجَنُوبُ . . فها
غدائرُ المجدِ في كفَّيكَ تَنْضَفِرُ
عجيبةٌ حُمْرةُ التفّاحِ . . من دَمِها
يُطِلُّ في ليلنا المُحْلَولِكِ السَّحَرُ
عَجيبةٌ . . يتَشَهّى عبقرٌ عَبَقاً
منها . . وتُورِقُ جِنّاً حين تنفجرُ
«قيثارةُ الأرْز . . »
من هذي السجايا كانْ
أرَقَّ من خَفَرٍ في الخدِّ شعراً كانْ
وبين جنبَيهِ حُلْمٌ قُدَّ من بُرْكانْ
حُلْمٌ . . يُهدهدهُ في خلوة غزَلا
وتارةً . . يتلظّى في الذُّرَى شُعَلا
الشاعرُ البِكْرُ . . لا تَسْألْ . . لقد جَعَلا

كرُومَه بالنَّدى والجمرِ تُعْتَصَرُ
ويَظْمأُ الناسُ . .
ماعبُّوا وما سكِروا

* * *

«قيثارَ الريحِ» . . ماذا وَشْوشَ الجَبَلُ
إذْ أيْقظوكَ . .
وماذا قالت القُلَلُ؟
أَحلامُكَ البيضُ شعرٌ . . سوف ترتحلُ
كلُّ الغيومِ . . ويبقى غيمُكَ الخضِلُ
يَهُلُّ في السفحِ أمطاراً وفي الوادي
الأرْغنُ الحادي . .
يَنداحُ من شَفَةٍ عطشى إلى شَفَةٍ
ومن عذُوبة إنشاد لإنشادِ
وأنتَ تأتي . . وتَمْضي
زادُكَ الضَّجَرُ
والبؤسُ . . بؤْسُ هدايا عبْقرٍ قَدَرُ
إنَّا رضيناهُ . . واختَرناهْ
قنديلُنا . . دربُنا المفتوحُ صَوْبَ اللهْ
إذا شكا . . هدْبُنا المقروحَ وَسَّدناهُ
اوجاعَ . . شَهْقَتَنا الحمراءَ أَطْعمناهْ
وما اكترثْنا . . سرَاباً كانَ أمْ نَهراً
عُمْرٌ عَبَرناهُ . . إنَّ اللحظةَ العُمُرُ

* * *

«قيثارةَ الريحِ» . . يومَ الريحُ فانيةٌ
يبقَى غناؤكَ . . نَضَّاحاً به الحَجَرُ
نَزَّ الوجودُ جحيماً عندما احترقَتْ
عيناكَ أسوارَنا . . وانزاحَتِ السُّتُرُ
بَراءةُ اللحنِ . . هل أغنَتْ وهل شفَعتْ
لَمَّا وقَفْتَ . . بباب اللحنِ تنكسرُ؟

* * *

يا شعر . . يا نكهةَ الدنيا ونشوتَها
يا ليلُ . . يا صبحُ . . يا فردوسُ . . يا سقَرُ!
هل تستحيلُ رماداً في مَجامرنا؟
هل تَمّحي -مثلما قالوا- وتندثرُ؟
هل يَصْمُتُ النبضُ؟
لا حُزْنٌ ولا فَرَحٌ
ولا صَدَى قُبلةٍ يَنْدَى بها السَّمَرُ
هل يُقفِرُ الليلُ من آهٍ مُجرَّحةٍ؟
وهل يموتُ الهوَى؟
هل يَخْرَسُ الوتَرُ؟
أنتَ الذي يَهَبُ الدنيا نَضارتَها
من دونكَ الأرضُ . . لا ظِلٌّ ولا شجَرُ

• بيروت: ١٩٩٧/٦/٢٢

ابـــداع

قصـــة

الأرض

تـــاج الديــن الموســى

إلى ذكرى جدي

نسي أبو العبد أن هناك حشرة ما تقرصه تحت أذنه. الخبر الذي وصله بالراديو أنساه الألم وجعله ينهض. ويرقص. مؤكد أنها قملة. منذ شهر لم يستحم بالماء والصابون والليفة. في حمامه الأسبوعي، فجر كل يوم جمعة، لايستهلك من الماء، مع زوجته، أكثر من إبريق.

(*) تاج الدين الموسى: أديب وقاض من سورية، من أعماله القصصية: «مسائل تافهة»، «الشتيمة الأخيرة»، «حارة شرقية حارة غربية».

يمسحان جلديهما بالماء مسحاً، يسقطان الحدثين: الأكبر والأصغر، وينتهي الأمر. لعن حظه. «لو كان البئر أكبر. . . » لكنه كبير بالفعل. لقد حفره بيديه ليجمع فيه ماء الشتاء. الصيف القائظ الذي مرّ هو السبب. لقد نضب الماء من الآبار قبل انتهاء شهر آب.

نهض من فراشه متأخراً على غير العادة. اجتماع الشباب في كوخه سمر لوجه الصبح. قرؤوا الجرائد والنشرات على ضوء الفانوس، وحكوا لولاً على تحديد موعد عودة الفلاحين المطرودين من القرية إلى بيوتهم. «سنوا، وتصايحوا، ولم يتفقوا على شيء. حاول أبو العبد إقناعهم بأن الظروف صارت مناسبة، وأن أوان العودة إلى القرية قد آن، وحاولوا إقناعه بأن الظروف ستصير مناسبة أكثر لو صبر قليلاً، قال لهم، وقالوا له، ولم يتوصلوا إلى نتيجة.

مسح وجهه بالماء، وحمل جهاز الراديو من فوق التنكة، وخرج من الكوخ. «عيشة! يا عيشة!! أين أنت يا حرمة؟» نهضت المرأة التي كانت تفلي رأس أصغر أولادها من القمل، وبحثت عن الصئبان في ثنايا زيق قميصه الذي يلبسه على الظلط، وتوجهت إلى زوجها. قالت له متجهمة: «صباح الخير». «صباح الخيرات والليرات» وتثاءب «أين الشاي؟»

دخلت المرأة الكوخ. أشعلت بابور الكاز. قحفت طاسة ماء من قعر الخابية، وملأت إبريق الشاي. ألقمت الإبريق بالسكر والشاي، ووضعته فوق البابور، وقرفصت تنتظر غليانه.

توجه أبو العبد إلى جهة الكوخ الشرقية. قرفص مسنداً ظهره لجدار الكوخ. في كل يوم يستقبل الشمس من هذا المكان، ويتصبح بالقرية. «صباح الخير يا ضيعتنا. صباح الخير يا أهل ضيعتنا. صباح الخير يا دارنا. صباح الخير يا عليّتنا». ها هي العلّية تظهر له تماماً رغم مسافة الكيلو مترين ونصف بينهما. تذكر أيام فصل الشتاء، أيام الراحة والسهر، أيام اللعب بالصينية. الأقارب والجيران والمحبون يسهرون عنده. يتسلون بأكل التين

اليابس، والزبيب، وبذر البطيخ المحمّص. وفي سني الخير يحضر السهرة زيت الزيتون، والدبس المخلوط بالطحينة. لايلعبون بالصينية مجاناً وإنما يلعبون عن «بهدلة» الطرف المغلوب ينفذ طلبات الطرف الغالب مهما كانت صعبة. تبدأ الحفلة بأهازيج مطعمة بكلام بذيء تحط من قدر المغلوبين، ثم تبدأ التجارب العملية: التكدين للفلاحة.. حكّ المؤخرات بالجدران.. دهن الوجوه بالشحّار.. لاتنتهي السهرة إلا عندما تكون خواصر الحاضرين قد طقت من الضحك.

زفر زفرة تحرق بيدراً، ثم استدار جنوباً حيث تقع السهول. هناك أرضه التي يفلحها الأغراب الذين استقدمهم البك من آخر الدنيا.. وهناك كرمه الذي لايعرف ما حل بدواليه وأشجار تينه وزيتونه.. زفر زفرة أخرى تحرق بيدرين. إلى متى يبقى طريداً على هذه الرابية مع أكثر من عشرين عائلة من القرية؟ ألاتكفي ثلاث سنوات من الجوع والبرد والعطش والذل؟ ضرب جدار الكوخ بقبضته، فاهتز.. قال لهم: «يا جماعة! أديب الشيشكلي سفرناه. البرلمان دخلناه. حلف بغداد أسقطناه. أكثر الناس صاروا معنا، حتى من الوزارة أخذنا حصة، فلماذا نخاف إذن؟ البك نفسه، لم يعد يجرؤ على القدوم إلى الضيعة. الدرك يتحصنون في مخفرهم بعد غياب الشمس. الوكيل لم يعد يخرج من بيته. الوقّافون، والأغراب الذين يفلحون أرضنا، ويسكنون بيوتنا، يقفلون على أنفسهم الأبواب وينامون. وبعد كل شيء تقولون لنا إن الظروف ستكون مناسبة أكثر في المستقبل!».

بعد أسبوع من الانتخابات طردوا أبا العبد من بيته. كوّموا عفشه أمام باب داره، وقالوا له: تيسر. الدار للبك، والأرض للبك. الله معك. كل من له علاقة بحزب عدم المرشح عبد الله الحافي عليه أن يرحل. كل من انتخب الحافي عليه أن يرحل.

عماد بك كان يعرف أن أبا العبد، وكثيرين من أمثاله يشتغلون تحت الأرض من أجل المرشح عبد الله الحافي، لكنه لم يقم الأمر من أرضه «مقعد

المنطقة لي منذ أول انتخابات جرت في البلد، وسيبقى لي إلى الأبد. عبد الله ولد عاق قليل أصل وناموس، وناكر لقيمة الخبز والملح. لو لم يكن أبوه جرّاشاً في طاحونتي وله دخل ثابت، من أين كان سيوفر المال، ويذهب إلى تجهيز حلب ليتعلم؟ لكن العرق دساس. أبوه كان بنصف عقل، وها هو يرث العلة منه. لو كان في رأسه مخ لما ترشح ضدي. قال حقوق فلاحين وعمال قال!! على كل حال أراهنه على أملاكي إن كان سيأخذ أكثر من عشرة بالمئة من الأصوات؛ أصوات المجانين أمثاله «ذبح البك للفلاحين، وأولم.. زارهم في بيوتهم.. فتح لهم قصوره.. في كل قرية ألقى خطاباً.. وفي كل خطاب كرّر نفس الوعود «سأعفيكم من كيل الدواب وكيل السنابل الضائعة بين القصل، وكيل الوكيل، والوقاف.. ومن الملقطية، والجامكية، والدروبية، والبكجية، وحصة الكيال، وضريبة الماء، وضريبة النساء اللاتي يتزوجن. وسأعفيكم من زراعة شكارتي، وشكارة الخانم زوجتي. وسأريح نساءكم من الخدمة في قصري، ومن حق الليلة الأولى. وشنبل البذار سأجعله بشنبل بدلاً من شنبلين».

مواكب الطرابيش الحمراء ما نفعت البك، ولا الولائم والوعود، لقد اهتزت أرض مركز المنطقة، والناحيتين، والقرى الستين عند إعلان النتائج، فالبك سقط بالانتخابات. لقد أعادوا له فرز الأصوات أكثر من مرة دون جدوى.. نتيجة لم يتوقعها البك. لو توقعها لزوّر الإنتخابات، ونجّح نفسه.. لأضاف صندوقاً، أو صندوقين.. لكن ثقته الزائدة بنفسه قتلته.

جاءته عيشة بإبريق الشاي. قرفصت أمامه دون أن تنظر في وجهه. ملأت له الكأس وقامت. «أين كأسك يا عيشة؟» يوم تكون رائقة تحضر كأسين وتشاركه. أما عندما تزعل منه فلا تجلس معه على طعام أو شراب. رأسها مثل رأسه. ابنة عمه ويعرفها. جدهما كان يناطح الثور.

كانت تعتقد أن من حقها أن تزعل منه. أعلمته مساء أن الماء سينفد.. وها هو ينفد بالفعل فآخر قطرة في الخابية صارت في إبريق الشاي. لكنه لم

يبكر ويضع الراوية على ظهر الحمار ويتوجه إلى مركز المنطقة ليملأها من بئر الجامع. آبار أصحاب الأكواخ نضبت، والركية النبع في القرية لايذهبون إليها لأنها في أرض البك. قالت له: «إذا احتملنا أنا وأنت العطش، فكيف يحتمل الأولاد؟» الاجتماع هو السبب. لو لم يتأخر الاجتماع لاستيقظ فجراً و راح.. السفرة إلى مركز المنطقة تحتاج إلى أربع ساعات، وهاهو النهار ينتصف. قال لها: «قد تمطر اليوم يا عيشة. نحن في منتصف تشرين الأول. لست أكرم منه». وأشار بسبابته إلى السماء. لكن الغيوم كانت على ارتفاع شاهق، بيضاء غير ممطرة، تسير مسرعة صوب الشرق.

أخرج علبة تبغه المعدنية من جيب جلابيته، وشرع يلف سيجارة. بلّ ريقه بكأس أولى من الشاي. أشعل سيجارته. وشغّل جهاز الراديو على محطة «صوت العرب». «مصر لن تترك سورية تواجه وحدها التهديدات الأجنبية». أبهجه الخبر. أحسّ بشيء ما يجري في المنطقة. حرك إبرة جهاز الراديو إلى إذاعة دمشق. المطربة زكية حمدان تصل بأغنيتها «عروس المجد» إلى:

كم لنا من ميسلون نفضت   عن جناحيها غبار التعب

انتشى.. عبّ نفساً عميقاً من سيجارته.. نفث.. شكّل غيمة بيضاء فوق رأسه. «دمشق تقدم لكم موجزاً لأهم الأخبار» أصغى لجهاز الراديو، وفور انتهاء المذيع من قراءة الخبر الرئيس، جُنّ من الفرح. رمى سيجارته ونهض، وبدأ يرقص رقصاً عشوائياً عجيباً.. يقفز، وينثني، ويقرفص، وينهض. ثم أخذ رقصه ينتظم مع موسيقى أغنية نجاح سلام «الشب الأسمر» التي تلت موجز الأخبار.

لم تنشغل عيشة برقصة زوجها في بداية الأمر. فهو كثيراً ما يرقص عندما يسمع خبراً بالراديو يعجبه. رقص يوم سقط الشيشكلي، ورقص يوم دخل جماعته البرلمان. ويوم فشل العدوان الثلاثي على مصر. ثم صار

يرقص لأخبار أقل أهمية. عندما تعجبه خطبة نائب في البرلمان، أو عندما تقوم مظاهرة ضد حلف بغداد، أو اليهود. لكن رقصه في هذه المرة أعنف. تركت عيشة رأس أصغر أولادها ثانية وجاءت لتتفرج. الأولاد الأكبر سناً انتشروا في الروابي والوديان للبحث عن رزقة سهت عنها عيون الضواري، والطيور، وقطعان الماشية. ركض إليها.. حضنها، وأخذ يقبلها أمام عيني الولد. «سنرجع اليوم إلى دارنا يا أم العبد» لأول مرة يناديها بأم العبد. «الدار دارنا، والأرض أرضنا. مصطفى بك، والد عماد بك، نصب علينا وأخذها..».

لم تكن عيشة في حاجة لتسمع قصة الأرض للمرة الألف. لقد حفظتها عن ظهر قلب من كثر ما أعادها لها. صحيح أنها كانت تعرف أشياء كثيرة عنها، لأنها ابنة الضيعة. لكن أبا العبد، الذي بلغ الرابعة والأربعين من عمره، يكبرها بسبع سنوات، ويعرف التاريخ أكثر منها.

«هذي الأرض، يا عيشة، كانت للسلطان. كل شيء بالدنيا كان للسلطان: الأرض والبيوت والناس والأشجار والحيوانات والماء والهواء. أباؤنا وأجدادنا وأجداد أجدادنا كانوا يفلحونها ويدفعون ضريبتها للباب العالي. الضريبة التي يريدها السلطان يأخذها. راح يوم. جاء يوم. قال السلطان للفلاحين: خذوا الأرض طوّبوها بأسمائكم، واعطوني ضريبة العشر من مواسمكم. فرح الفلاحون. هذه الأحداث عمرها مئة سنة تقريباً. كل الفلاحين طوّبوا أرضاً بأسمائهم. الأرض واسعة، والناس قليلون. ضيعتنا وكبرها، ما كانت أكثر من مئة بيت. أخذوا أرض الوطى الجباب التي ترابها سميك، وتركوا الروابي والوديان مشاعاً لترعى بها مواشيهم. أي أن رقبتها بقيت للدولة. منها هذه الرابية التي نسكنها. فلو كانت لعماد بك لطردنا منها.

ما كان السلطان. ذات نفسه، يجيء من الأستانة، ليحصّل الضريبة. السلطان كان أكبر من هكذا بكثير. كان يضمّن عشره بمبلغ معلوم لأناس

ظلاّم أولاد حرام كفار من الواصلين إلى الباب العالي، أو من أقرباء الولاة في الشام وحلب وبيروت. كان اسمهم ملتزمي الأعشار. أمحلت الأرض، أقبلت.. يأخذون عشر السلطان، وفوقه عشراً لهم أو عشرين. قال لي المرحوم أبي: «في سنين كثيرة كنا نرجع من البيدر يداً من وراء ويداً من قدام» وبعد مدة من الزمن تحول ملتزمو الأعشار إلى باشوات وبكوات وأفندية، ملكوا الأرض، وصار الفلاحون، أصحاب الأرض، مرابعين عندهم، أو بواطلية يشتغلون بالفاعل. سنوات الجوع يا عيشة، هي السبب. في الكتب يسمونها «الحرب العالمية الأولى» أو «أيام السفر برلك» وقتها أخذ الأتراك شبابنا إلى جبهات القتال، وصادروا الحيوانات والمؤن، وتركوا الناس على الحديدة. خبز الذرة، والشعير عزّ عليهم. صاروا يأكلون الحشائش، والحيوانات النفقة، وما يصطادونه من وحوش. في ذلك الوقت كنت ابن سنة. المرحومة أمي كانت تقول لي: «أنت مثل القطط بسبع أرواح، كيف مرقت من سني الجوع لا أعرف؟!» يومها لعب مصطفى بك، والد عماد بك، لعبته. استغل حاجة الناس، وجوعهم، وأخذ منهم الأرض.

«أولادك يا قدّور يموتون من الجوع، وأنت قاعد هنا تتفرج عليهم. حرام عليك يا رجل. خذ عدل حنطة، وتنكة زيت، وابصم لي هنا. الأرض تصير باسمي، وتبقى أنت تشتغل بها. لن يتغير شيء وأنت يا مصباح، لاتؤاخذني، أولادك شباب، إذا لم أتوسط لك سيأخذونهم إلى «جنق قلعة» ابصم لي هنا.. وأنت يا خالد، ويا عبد الجبار، ويا إبراهيم.. «وهكذا.. في سنتين، أو ثلاث، ملك مصطفى بك ستين ضيعة. الجوع كافر يا عيشة، والولد غال.

بعد أن انتهت الحرب، وخلصنا من العثمنلي، جاءنا الفرنسيون. الإسكافي عبد الجواد قال لي إن الفرنسيين غير الأتراك. الفرنسيون أمة متحضرة. لكنهم كانوا ألعن وأدقّ رقبة، ما تركناهم يرتاحون يوماً واحداً. عدد كبير من شبان ضيعتنا التحقوا بثورة هنانو. أبي قال لي إن أصواتنا

ارتفعت يوم قومة هنانو بمنطقتنا، وقويت شوكتنا، وما كنا نعطي البك غير عشره. مصطفى ما كان يتحرك إلى برفقة حرسه الفرنساوي. لكنه لم يسلم من الثوار. كمنوا له وقتلوه مع حرسه، وأخذوا سلاحهم وخيولهم.

بعد انتهاء ثورة هنانو، عادت حليمة لعادتها القديمة. نحن نقول لعماد بك، الذي خلف أباه القتيل: «الأرض لنا خذ عشرك» وهو يقول لنا: «الأرض لي وهذه بصمات آبائكم، وسأخذ الربع».

عندما كان يصح لنا أن نسرق من الموسم، كنا نسرق. لكن الذي كان يقع بيد البك، أو بيد واحد من رجاله «الدرك، والوكلاء، والوقافين، واللصوص، وقطاع الطرق «كانوا يسلخون جلده عن عظمه. يدخلون البيوت. يخلطون البرغل مع الشعير، والحنطة مع العدس، والزيت مع الكاز. يبعجون خلاي الحبوب. يمزقون الفرش واللحف والمخدات وينثرون صوفها وقطنها على الأرض. حتى على النساء كانوا يعتدون. نهيدة الحميد رمت بنفسها في الجبّ بسببهم. إذا كنت صغيرة، يا عيشة لاتتذكرين هذه الحادثة، فأنا كنت ابن عشر سنوات أتذكرها تماماً. مسكينة، قتلت نفسها وهي عروس ما مرّ على زواجها شهر. كانت تلقط مع عدد من نساء الضيعة السنابل من الحقول بعد انتهاء الرجاد. جاءهن مسعود الوقاف على فرسه. كان عبداً أسود شفتاه براطم جمل «ما دفع أهلك الملقطية يا نهيدة إلى البك. هاتي لقاطك وتيسري إلى الضيعة» احتمت نهيدة بالنساء، ولم تعطه لقاطها، فنزل عن الفرس، ووقف قبالة النساء. رفع جلابيته، وأنزل سرواله.. النسوة، عندما رأين مارأين، تركن لقاطهن بالأرض، ورجعن إلى الضيعة راكضات. عبد القادر، زوج نهيدة، ما ملك أعصابه عندما وصله الخبر. كمن لمسعود الوقاف، وذبحه ذبح النعاج، وطفش من الضيعة. بحثوا عنه يوماً.. يومين.. أسبوعاً وحين يئسوا من القبض عليه، أخذوا نهيدة إلى قصر البك بحجة السخرة، وعندما خرجت من القصر، بعد خمس ساعات، لم تصل إلى دارهم. لقد ألقت بنفسها في جبّ

الحارة. اجتمعت الضيعة عند فم الجب. المهم، أخرجوها بعد نصف ساعة غرقانة. نحن لانعرف ما جرى داخل القصر. لكن الأخبار التي شاعت تقول إن البك فَلّتَ على نهيدة كل رجاله المتواجدين في القصر يومها، وقعد يتفرج عليها.

يوم رحلت فرنسا فرحنا كثيراً. غنينا، ورقصنا، وقلنا: جاء الفرج. الآن صار حكامنا من أولاد البلد، نفهم منهم، ويفهمون منا. مؤكد سيحلون مشكلتنا، وسيعيدون لنا أرضنا. لكننا اكتشفنا، بعد فترة وجيزة، أننا انتقلنا من تحت الوكف لتحت المزراب. فلا الحكومة أنصفتنا، ولا المحكمة المحامي قال لنا إن موقفكم ضعيف. كل شيء عند عماد بك موثق وقانوني. وجماعة الحكومة بالشام قالوا لنا كيف تبيعون الأرض، وبعد مدة تريدون أخذها من أصحابها؟. أنعيد لهم نفس الحكاية التي يحفظونها عن ظهر قلب؟ وياليت الأمر انتهى هنا. صار عماد بك يطالبنا بدم أبيه. العمى! شيء مثل الكذب! إلى أين نروح؟ أنشكو أمرنا إلى الله ونقعد؟ لاتلوميني يا عيشة، وتقولي إن زوجي يكفر، إذا قلت لك إن الله بعث لنا الأحزاب من عنده. خُطب الشيخ عثمان تكفي يا عيشة. لاشغل له كل يوم جمعة سوى شتمنا على المنبر، وشتم الأحزاب. البك يكتب له الخطبة، وهو يقرؤها على المنبر. تصوري أنه يقول للناس: «إن الله لايقبل صلاة، ولاصيام الذي يلبسون في هذه الأحزاب»!!.

لم تتحرك القملة من مكانها. كانت تمصّ من دمه، وتمصّ. صحيح أنه يحسّ بالألم لكنه مشغول عنه بشيء أهم. ترك يد زوجته التي راقصها عنوة في البداية، وراقصته طوعاً ودلالاً وفرحاً بعدئذ، وركض صوب المغارة. أخرج قطعة قماش بثلاثة ألوان، تراها لأول مرة، عرفت منه أن اسمها علم. ربط العلم بعصاه وصعد إلى سطح الكوخ. ثبت العصا، فرفرف العلم. صفر فوق الكوخ ثلاث صفرات فبدأ سكان الأكواخ والمغاور يتوافدون. رأوا العلم يرفرف، فهزجوا:

مكتوب على رماحنا نفدي الوطن برواحنا

نزل أبو العبد عن الكوخ وأخذ يستقبل الوافدين. أبو توفيق الذي كان أول الواصلين، سأله وهو يلهث:

– ألم نتفق أننا لن نرفع العلم إلا يوم رجوعنا إلى الضيعة؟

– مضبوط.

– لماذا رفعته إذن؟

ـ لأننا سنرجع اليوم إلى الضيعة يا أبا توفيق.

– لكننا لم نتفق البارحة مع الجماعة على تحديد الموعد.

– هم حدّدوه فوق وانتهى الأمر.

– وكيف علمت؟

– بالراديو.

– بالراديو!!

– نعم بالراديو.

– وقال المذيع: على فلاحي كفر المغاور المطرودين من ضيعتهم العودة إليها!!

– لا. لم يقل هكذا. بل قال: على كل الفلاحين المطرودين من ضيعهم العودة إليها. صاح أبو توفيق «الله أكبر» صاح كل من وصل كوخ أبي العبد «الله أكبر». زغردت النساء. أغرورقت عيون كبار السن بالدموع. صرخ أبو العبد في وجوه الحاضرين: «يا جماعة لاتضيعوا الوقت. روحوا احزموا أمتعتكم. سننطلق من هنا بعد ساعة».

قامت قيامة أهل القرية عندما وصلهم الخبر. منذ أشهر ينتظرون رجوع أخوتهم وأقربائهم، وأبناء قريتهم من الرابية. خرجوا من بيوتهم كباراً وصغاراً، رجالاً ونساء، يركضون عبر أزقة الضيعة، وزواريبها، مهلهلين، جهتهم أرض البيدر على مشارف القرية الجنوبية، حاملين العصي والفؤوس والمذاري والجواريف والبلطات استعداداً لأي طارئ. أما جماعة

البك فقد انخفضت معنوياتهم إلى الحضيض؛ فرجال الدرك تحصنوا داخل مخفرهم، والمتعاونون معه أغلقوا أبواب بيوتهم على أنفسهم وقعدوا ينتظرون مرعوبين خوفاً من الانتقام والأغراب بدؤوا بحزم أمتعتهم استعداداً للرحيل، والعودة إلى قرىً طردهم بكواتها منها.

بعد انطلاق موكب جماعة الرابية باتجاه القرية، همست عيشة في أذن زوجها أبي العبد:

- اليوم سننام في بيتنا؟

- نعم سننام.

- وغداً سنروح إلى الأرض؟

- نعم سنروح.

- والبك يا أبا العبد؟

- البك؟!.. أخ خ خ.

ومدّ يده إلى رقبته «الآن جاء دورك».

- أنظري أم العبد.. قملة أكبر من ذبابة. كم من الدماء امتصت، هذه ملعونة الوالدين؟ ووضعها بين ظفري إبهاميه، وضغط.. فانفجرت ناثرة دماءها على يديه.

ملاحظة:

لم يكلف أحد نفسه من أهل القرية، ويتأكد من سلامة الخبر الذي سمعه أبو العبد بالراديو. فالأحداث الكبيرة التي مرت على البلاد، شغلتهم عن السؤال. لكننا نرى من الأمانة أن نذكر حرفية ذلك النبأ، الذي سمعه أبو العبد، وفسّره بقلبه لا بعقله.

«بموجب اتفاقية الدفاع المشترك، وللوقوف في وجه التهديدات التركية المدعومة من أمريكا ضدّ بلدنا، دفعة من القوات المصرية تصل ميناء اللاذقية».

وقد أذاعت القاهرة، ودمشق، هذا الخبر يوم الثالث عشر من شهر تشرين الأول عام ١٩٥٧.

ابداع

فيما وراء الصور

عبد القادر ربيعة

لقد أطال أنور زادة من احتضاره، عكس ماتوقع له الأطباء. فمنذ اليوم الأول لمرضه أكدوا لزوجه وجيرانه أنه لابد ميتٌ في غضون يوم أو يومين.. لكنهم ما كانوا ليصدقوا أقوال الأطباء بهذه السهولة. وعبثاً راحوا يتطلعون إلى عيونهم الواحد بعد الآخر علهم يجدون في عيني أحدهم شيئاً من الرجاء، فلم يلقوا غير الجهامة التي توحي بالقنوط. لذا فقد آثروا الاستعداد للجنازة والتعزية كما يليق بالإنسان الذي هوت قلوبهم إليه.

---

*) عبد القادر ربيعة: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من أعماله: «التشويه من الداخل».

وأخيراً كان لابد لسعدو الحداد الصديق الحميم لأنور والذي استوصاه بشؤون تكفينه ودفنه من أن يتحرك للتفكير في تفاصيل الجنازة. فعقد مؤتمراً مع الدراويش والصالحين من أهل الحي وراحوا يتخيلون كيف ستسير الجنازة عبر أزقة الحي المتلوية كالأفاعي وفي مقدمة الجميع شيخ الطريقة الرفاعية.. ومن خلفه موكب الأتباع والمريدين وهم ينشدون أوراد السيد الرفاعي على إيقاع المزاهر المزركشة، يتقدمهم جميعاً حامل علم الرسول الأخضر وإلى جانبه حامل شعار السيد الرفاعي النحاسي، المرفوع على رمح سمهري وهو يصعد إلى السماء بلا نهاية.

«الله نور السموات والأرض»

وفيما كان أنور لم يزل يحتضر، ينظر إلى وجه زوجه عارفة خانم الأسمر العابق بخمرة الزمان، وإلى شعرها النحاسي الأحمر الذي تضيئه الحناء، مبتسماً في قلبه بعد أن أعيا الشلل شفتيه.. وهو يرقب صبرها وجلدها في هاتيك الساعات العصيبة... ولربما كان ذلك ماجعله يبطئ في احتضاره... ثم لايلبث أن ينساها متفكراً في تصريف بعض المشكلات قبل الوفاة مثل إعداد وصيته الشرعية، ومايتعلق بالخيمة والصور الجلدية.. والعيدان والدربكة.. والأغاني وصوت مصطفى الضرير.. وما قد يحدث لزوجه من بعده.. ومن ذا الذي سيبيع من بعده الفرح والابتسامة للناس... ماذا سيفعل الرجال الأشداء الذين تعودوا أن يتشاجروا كل ليلة من أجل ما يجري على الشاشة الصغيرة، بل ماعساه يحدث لو أفلتت الشياطين من عقالها... كركوز.. عيواز.. طرمان وقشقو، سيما أنه لم يبقَ أحد من عائلة زادة الذين كرمهم الله بسرّ هذه المهنة.

.. آه الناس يظنون أنها مسألة تخيلات.. أو أوهام كاذبة.. أشخاص لم يعيشوا في زمان أو مكان.. كركوز قشقو.. طرمان.. إنهم روح الشرّ في هذه الدنيا.. لقد أكّد العارفون أن بكري مصطفى قد عاش في زمان السلطان محمود... نعم بكري ذلك اللعين الذي يصرّ على أنه حكيم

رغم سكره الشديد!! ولطالما نثر على الناس أقواله الخرافية والشريرة إنه يقول:

«خذوا الحكمة من أفواه المجانين»

ولمّا كان لايجد من يشتم في هذه الدنيا فإنه يشتم نفسه، لكن أعجب من هذا وذاك أن كثيراً من الناس قد صدقوه.. وحفظوا أقواله كلها عن ظهر قلب.

ثم نظر إلى الصور المصنوعة من الورق ومن جلود الجمال الشفافة.. تطلع إلى ملامحها بارتياب... لابد أنهم عرفوا أنه يحتضر.. وسيرحل قريباً عن هذه الدنيا.. لذا فإنهم يطلقون العنان لأحلامهم الشريرة... إنهم سيفكرون بالحرية.. وبالهروب... لاسيما أن هذه الأيام هي أيام آخر الزمان... ولابد للشياطين من أن تنطلق من عقالها... وتظهر عورة الجنِّ... لقد اقترب زمان البلكَعْ.. يوم كنتُ قوياً لطالما استعذتُ بالله... وطلبت المدد من أرواح الجدود الصالحين وسرعان ما كان الشر ينطفئ فيهم ويصبحون مجرد جلودٍ ملّونة أو صورٍ ساخرة لأناس أشرار في هذا العالم. ثم يبدأ مصطفى الضرير بالضرب على دربكته الرنانة ويطلق صوته الشجي إلى الناس الذين يزدحم المقهى بهم:

زاد في طه مديحي صاحب القول الصحيح

آه كم تبدلت الأيام... وتبدلت البشر، لكن الشكوك مازالت تساورهم... ومازالوا يبحثون عن الضحك والشجار والفضائح.. والأشياء التي لاتصدق!!.. كنتُ ضالاً مثلهم يوم هربت من بلدتنا الصغيرة.. التي كان أهلها ينامون قبل أن ينام الدجاج.. كنت أحلم بمدينة استانبول... مدينة السلاطين والبوارج الحربية، حيث يتزركش الضباط والأحصنة بالذهب والسيوف اللماعة.. ضباط السلطان الألمان والنمساويين الذي يرفعون شواربهم المفتولة فوق صدورهم العارمة.. نعم

وقد لايصدق الناس الآن أن الخيول كانت تتزين بالذهب. لقد ذهبتْ هاتيك الأيام وذهبت طواويسها . . . بقيت منها الصور على علب البسكويت والشوكولاته . . يا للعار . . . لقد عرفت ذلك في أمسية ماطرة!! كان الظلام يتصارع مع أضواء الشارع المتلألئة . . ويقع المياه التي خلفتها الأمطار تعكس أشباح الناس والمحلات . . عندئذٍ خرج ذلك الرجل الطيب من أحد الحوانيت التي تبيع الحلوى الإفرنجية . . خرج وهو يحمل بيده علبة حلوى معدنية وعليها صور طواويس إستانبول وأحصنتهم . . وسيوفهم الذهبية . . كذلك السنيورات المترفلات بالحرير وهنَّ يضحكن في العربات السلطانية، كأن ليس لهنَّ موعد مع الموت . . لقد هجمت على الرجل وانتزعت العلبة المعدنية من يديه . . وأنا لم أفعل مثل ذلك من قبل . . جزع الرجل . . ظنَّ أنني نشال . . وقف مشدوهاً . . ليرى كيف سأهرب بالعلبة . . لكنني لم أفعل لقد بكيت ونظرت إلى طواويس إستانبول . . والسنيورات والخيول الذهبية . . وهو لايفهم شيئاً، لكنه في النهاية ظن أنني فقير معدم، أحلم أن آخذ العلبة لأولادي . . قطَّب جبينه حزناً . . ربت على كتفي . . دفع بيدي التي تحمل علبة الحلوى. ثم رحل بصمت دون أن يشتري واحدة غيرها .

مازال القبو الذي يسكنه أنور زادة متماسكاً على بوابة الزمن الحديث وهو يوغل في القدم . . ويضلِّل هواة النبش في التاريخ الذي يئسوا من التعرف على زمن بنائه . هو ليس كالدور القديمة . . ليس كالمعابد أو دور الحكومة . . بارد مظلم . . تتبرقع جدرانه بالطحالب الخضراء، فيما يبدو من الخارج أنه سيُطبق على ساكنيه، لهذا لم يجد صعوبة في استئجاره من دائرة الأوقاف . ومع ذلك فقد اتسعت حجراته للخيمة الصغيرة وللصور الجلدية وكل الأشياء الغريبة التي عثر عليها في تجواله الطويل في دنيا الله . . ولقد بقي بابه مفتوحاً لكل الجوار والأصدقاء . وفي بعض الأحيان كان يرتاب في طبيعته فيظن أنه يكبر ويتطاول عند اللزوم بحيث يتسع لكل ما في البلدة . .

وربما أكثر من ذلك . . فقد يتسع لفكرة الخير والشر . لكن منذ أن أصابه الفالج لم يعد يعرف منه إلا الزاوية التي طرح فيها فراشه . . وأصبح غير قادر على تخيل أرجائه المتمددة بلانهاية . . إنه الآن يضيق بحيث لايكاد يتسع لأكثر من مساحة الفراش . . فيما تساوره الشكوك بأن روحه سوف ترتدُّ إلى بارئها من هذا المكان بالذات . . ومن ثم سوف يتفرّق الجميع ويذهب كلٌّ منهم في سبيله . . وحتى الصور الجلدية لن تبقى إلى أن تتعفن وتلقى في القمامة . لابد وأن هذه الصور سوف ترحل مثلما يرحل الناس . . لابد أنهم يفكرون بالمغامرة وبالحرية . . بل وبالشهوة أيضاً .

وربما جعله هذا الوسواس يبطئ من احتضاره . . وينسى سكرات الموت . . وينسى الأسى الذي يرتسم على وجه عارفة خانم وبقية الأحباب . لذا فهو يدفع النهار إلى الزوال غير عابئ بما يجري . . وبعد أن يرحل ابن العريان وسعدو الحداد وتغرق عارفة في النوم السابع، يبقى هو مستيقظاً تحت غطائه يرسل طرفه خلسة ليرقب ما ستفعله الصور . فلا يكاد صمت منتصف الليل يسقط على المدينة حتى تدب الروح في الجلود . . في البداية يتململون . . ثم يتهامسون . . يلتهمون بقايا الطعام . . وهم يغنون ويرقصون . . . أو يتقاذفون بالسباب والشتائم وفي النهاية يسخرون من سيدهم الذي ماعاد يقوى على الإمساك بهم .

. . لكن عارفة خانم ما عساها تفعل مع هؤلاء الشياطين . . . وابن العريان لم يأخذ السرَّ بعد . . . إن عارفة يمكن أن تقوى على الحياة بالصبر والرضى . . ولكن هل يمكن للمرء أن يكون صابراً في آخر الزمان . . آه المسكينة طالما تمنّت على الله أن تموت قبلي وأستر جسدها بالتراب . . وفي النهاية كنا نعترف أن مشيئة الله هي ستقرر من سيرحل منّا قبل الآخر .

وفجأة تنبه إلى أنه يتجرأ على ربه ، فارتعد جسده المشلول وهو يطلب المغفرة لنفسه وللمؤمنين . وأيقن أن الله بالغٌ أمره فلم يعد يلوي على

الوسواس الخناس وهام مع تسابيحه إلى أن سمع صوت المؤذن يشق الظلام والصمت المرعب».

«سبحان فالق الأصباح»

فعادت الصور إلى سكونها وغرق مع الجميع في نوم هادئ. وعندما استيقظ في الصباح عادت روحه إلى قيدها الترابي، فيما يتسلل نور النهار خلسة.. بادرته عارفة بتحية الصباح.. ومرت بيدها الحنون على جبينه الأنور فأحس بما يشبه الشفاء.. وسرت على لسانه المربوط أذكار الجدود الكرام:

يا حيّ قبل كلّ حي ‏‏‏‏ وبعد كلٍّ حياة

ومازالت عارفة تحنو عليه كزيتونة مباركة إلى أن قرع ابن العريان باب الدار.. وقد هرع هذه المرّة مهلوساً بكلمات غامضة.. ودون أن يحيّي سيدته قالت عارفة:

– ماذا أصابك اليوم أيها الصبي المجنون؟

– أنا أقسم لك أيها المعلم أن الشروال والطربوش سيكون لهما قيمة عظيمة في هذا الزمان.. بل أكثر مما كان لهما في زمن بني عثمان. هؤلاء الغربان الذين بنوا فندقاً عند الشاطئ يشترون الطرابيش والشراويل.. كذلك صناديق الفرجة وقرب السوس.. إنهم يدفعون لي خمسين ليرة كل يوم لكي ألبس الشروال والطربوش وأقف عند باب الفندق دون أن أفعل شيئاً سوى أن أقف كالصنم.. ولقد أحضرت لهم الحاج خضر السوّاس لكي يسقي السوس عند باب الفندق بلا ثمن.. وأنا أشرب القهوة المرّة والسوس ما أشاء دون أن أدفع قرشاً واحداً.

– ما هذا الذي تقوله يا ابن العريان؟

– نعم نعم أيها المعلم لقد أرسلوني لكي اشتري منك الصور والشاشة ومصطفى الضرير مع الدربكة وأنا من سينير الخيمة.

فوثبت عليه عارفة خانم كالقطة الجريحة .

- خسئت أيها اللعين . . بل أيها القرد المجنون . . ستموت أنت قبله ويرى جسدك على المزابل .

- آه يا سيدتي أنا لم أقصد ذلك . . إنما أردت أنا وصاحب الفندق أن نحيي خيمة المعلم المعطّلة . . ثم أشار أنور إلى عارفة بالإنصراف ، فابتعدت طائعة وقد تركت نار عينيها تسوط ابن العريان المجنون .

- حسناً يا ابن العريان حدثني عمّا يجري بهدوء .

- آه يا سيدي نحن الرجال نستطيع التفاهم بسرعة وبدون النساء . . سأحكي لك عن أخبار هذه الأيام العجيبة . . أعلم يا سيدي أن هؤلاء الأجانب المجانين يبنون الفنادق الكبيرة على طول الشاطئ لكي يبيعوا فيها الشمس والبحر . . لأنهم ليس في بلادهم شمس ولابحر . لكنهم يريدون أن يبقى الفندق مثل المضافة العربية . لهذا فقد استأجروا بائع السوس والقهوة المرّة . واشتروا الطرابيش والشراويل التي بقيت في البلدة . . ولماعلموا أنني كنت أعمل معك في خيمة كركوز . . طلبوا مني أن أشتري منك الصور والخيمة مهما بلغ الثمن . . وعليَّ أنا بعد ذلك أن أشغلّها في بهو الفندق مجاناً إلى أن يمنَّ الله عليك بالشفاء . وسوف يضاعفون لنا الأجر بعد ذلك .

- حسناً لقد فهمت كلَّ شيء . انصرف الآن إلى الفندق . ولسوف أوصي لك بكل شيء . . لكن دعني أنتظر الأيام المقبلة لنرى ماذا سيحدث لي .

وقبل أن يغادر الصبي صحن الدار . أشرقت في ذهن أنور معاني الأحداث الجديدة . فأيقن أنه فصل جديد من فصول الزمان . . ما كان يظن أنه سيراه . بل أنه شيء أبعد من الموت . إنها سيرة الماضي تطوى ببرود . . وربما قد تزول الجماعات والأبنية . . وقد تلغى الأيام وتُستبدل بها أيامٌ جديدة . . لقد ورد حديث ذلك في نبوءات الأقدمين . . ومن سيبقى حياً بعد الآن عليه أن يولد من جديد .

ولم يعد يفكر بما يجري حوله بعد أن عرف أن الزمن القديم ينهار . . نسي آلامه . . نسي جيرانه وأحبابه . . وعارفة . . والصور وكل شيء . . وحتى النور لم يعد يؤنسه . . وهذا النهار بطيء . . متشابه الأجزاء لايترك أي انطباع لديه ، سيّما أن الصور قد بدأت تتحرك قبل حلول الظلام . . وهو يجد نفسه عاجزاً عن التأثير فيها . . وعارفة تراخى جسدها وهي تتثاءب قبل حلول الظهيرة . . دون أن يخطر لها تحضير الطعام مثل كل يوم . . لذا فقد أخذ يشك أن حدثاً عظيماً على وشك أن يحدث . وما كادت عارفة تغرق في نوم عميق . . حتى أحس بالوحدة . ورأى نفسه حراً يفكر كيفما يشاء . . أصبح النهار خالياً صامتاً كالليل . . وقد انقلب ضياؤه إلى وحشة لم يعرفها من قبل . . فاستند إلى عينه الميت وأرخى جسده عليه . واستغاث بالله كي يتمكن من النهوض . . طلب المدد من الأولياء إلى أن استقام رأسه وأصبح يرى ما يجري بوضوح . فقد أفلتت الصور من شيشتها لأول مرة قبل حلول الظلام . تحلقوا في أرض الغرفة . . غنوا طويلاً ورقصوا . . عانق كل منها الآخر فعلم أن سحره قد تلاشى تماماً طالما أن ذلك يحدث في عارضة النهار . وأصبح هو متفرجاً مثل بقية الناس . لكنه لم يرَ في ذلك عجباً . . لأنها مشيئة الله كما يرى . . ولكل شيء نهاية .

انصرفوا بسرعة الواحد تلو الآخر . . ودون أن يلقي أحد منهم نظرة على قيوده السابقة ، باستثناء عيواز الذي أبى أن يخرج من المنزل قبل أن يودع سيده القديم بدموع حرّى . . وهو يدنو منه ذليلاً . . متأسياً ، ينثر بعضاً من دموعه على منديل وسخ . فابتسم أنور في سرّه . . لأنه يعرف نفاقه وضعفه وعدم ميله للمغامرة مثل أخيه كركوز . . . وفي المواقف الحاسمة يتذرع بالحكمة . . وبالمساومة . . هكذا أمضى الدهور على الشاشة الصغيرة .

ثم قال بصوت تخنقه العبرات :

- لم يك الذنب ذنبي . . أنت تعلم أنني ضعيف ومسكين . . وإذا ما سمحت لي بالخروج فلسوف أعود دوماً لكي أراك وداعاً سيدي . .

ولم تنقطع أخبارهم عنه سوى بضعة أيام إلى أن عاد ابن العريان ليحدث المعلم عن أخبار فضائحهم التي شاعت في البلدة . كذلك رجع عيواز بعد أيام قليلة ليخبره بمغامراتهم وجرائمهم . . ومن جملة ما أخبره أن قشقو الكفتاني قتل في سوق الجزارين لأنه رفض أن يدفع ثمن الكفتة ، كما كان يفعل في زمن بني عثمان . . وفيما سمع عن كركوز أنه وجد الحياة الجديدة فسيحة الأرجاء وفيها متسع كبير للسفاهة والأعمال المشبوهة . . وأن فكرة العار قد انتهت من العالم إلى الأبد .

رفض أنور زادة أن يتابع أخبار الجماعة إلى ما لانهاية . . فطلب من ابن العريان ومن عيواز عدم الرجوع إلى المنزل وإلى الأبد . . كذلك طلب من سعدو الحداد عدم إحضار الأطباء أو الأدوية . . وأصبح يؤثر الصمت أو الغناء الحزين .

وفي صباح ما أحس بما يشبه العافية . وتجلّى له كل شيء على حقيقته الأزلية . . وسكن فؤاده لمشيئة الله دون أي اعترض ، فجذب إليه عارفة خانم بقوة وهو ينظر إلى وجهها الأسمر العابق بخمرة الزمان ، وإلى شعرها الوحشي الذي تضيئه الحناء فشعر بالرضى لأنه لم يرها عجوزاً هرمة حتى في آخر أيامه . وجرت كلماته الأخيرة بطلاقة على لسانه المربوط وقد انفكّ من عقاله :

- اسمعي يا عارفة كلنا من التراب وإلى التراب ولن يبقى إلا الواحد القهار . . زمان يأتي وزمان يروح . . مثلما يحدث في خيمة كركوز . . وإن الله

وحده خير الماكرين . . لكنه أعزّنا بالتوحيد وبالنور . ثم مات بأسرع من لمح البصر ، وقبل آذان الظهر . وسرعان ما حضر عمال الدفن لإعداد جسده للكفن والصلاة . . وسعدو الحداد يحثهم على الإسراع في عملهم وهو يقول :

- إن إكرام الميت هو الإسراع في دفنه .

ولقد فرح هو وبقية أصدقائه وجيرانه الذين أحبوه لأنه لن يخرج من الدنيا قبل أن تؤدى صلاة الظهر وهو مسجى في صحن المسجد ومن بعدها تقام له صلاة الجنازة .

وناحت عارفة خانم بصوتها الحزين ولم تترك عبارة جميلة إلا وقد وصفت بها زوجها العظيم .

* * *

الشاعر الياس أبو شبكة في الذكرى الخميسن لوفاته ١٩٠٣ - ١٩٤٧

عيسى فتوح

تمر هذه السنة الذكرى الخمسون على وفاة الشاعر اللبناني الكبير الياس أبو شبكة، الذي شغل ديوانه «أفاعي الفردوس» الصادر عن دار «المكشوف» في بيروت عام ١٩٣٨ الأدباء والنقاد في الوطن العربي، لأن قصائده الثلاث عشرة التي تضمنها دارت كلها حول المرأة

* عيسى فتوح: أديب سوري، يهتم بالنقد الأدبي والدراسات الأدبية، وأدب الأطفال وأدب المرأة. من كتبه: أدبيات عربيات، من أعلام الأدب الحديث. دراسات في النقد، شموع في الضباب. عضو في اتحاد الكتاب منذ عام ١٩٧٠، وأمين تحرير مجلة «بناة الأجيال»

والشهوة الحمراء الجامحة، والخطيئة، والديونة والصراع بين الواقع والمثال. . . وقد اتهمه البعض بأنه نهج فيه منهج ديوان «أزهار الشر» للشاعر الفرنسي شارل بودلير.

* * *

ولد الياس أبو شبكة في مدينة «بروفيدانس- نيويورك» بالولايات المتحدة الأمريكية من أبوين لبنانيين، وعاد صغيراً مع والديه إلى لبنان، واستقر في بلدته «ذوق مكايل- كسروان» وتلقى علومه في مدرسة «عينطورة» الشهيرة، ومدرسة الأخوة المريميين «الفرير» في جونيه، لكنه لم يتم دراسته بسبب وفاة والده في احدى سفراته البعيدة، وخرج إلى الحياة ليعمل في التعليم وتحرير الصحف والمجلات. فحرر في البيان، والمعرض لميشال أبو شهلا وميشال زكور، والمكشوف لفؤاد حبيش، والجمهور لميشال أبو شهلا، وصوت الأحرار وغيرها. . .

كان أبو شبكة شاعراً رومانسياً «مجنح الخيال» مرهف الاحساس، عصبي المزاج، ناري الطباع، دائم التشاؤم، كرس حياته كلها للشعر والحب والإبداع، فقد أحب «أولغا ساروفيم»- التي صارت زوجته فيما بعد- حباً عاصفاً ولاأعنف، حتى لقب بشاعر «غلواء» وغلواء قلب لحروف أولغا، وكان رغم فقره أبياً معتداً بنفسه، ذا عنفوان وأثرة وكبرياء وعجرفة، وكان فخوراً بشعره، ويرى أنه فوق شعراء عصره قاطبة.

أتقن اللغتين الفرنسية والعربية، وأحاط بالأدب الفرنسي إحاطة تامة، فكان يقضي الساعات الطويلة في «ذوق مكايل» منصرفاً إلى المطالعة والتأمل ونظم الشعر، بعيداً عن بيروت التي كان ينفر من ضجيجها وضوضائها وحياتها الصاخبة. . . لاتراه إلا حاملاً عصاه السوداء الغليظة التي كان يضرب بها الأرض أحياناً، ويشهرها أحياناً في وجه عدو يخترعه خياله ويقول: «هذه عصاي ولي فيها مآرب أخرى[1]!».

أبو شبكة الشاعر

أصدر أبو شبكة خلال حياته القصيرة سبعة دواوين كان هو محورها جميعاً، فهو نفسه موضوع شعره، ولم يخرج قط عن حيّز ذاته. . . وصف في هذا الشعر أفراحه وماأقلها، وأتراحه وماأكثرها! واذا كان لكل شاعر قطب تدور عليه رحاه فمحور شعره الحب[٢]. . .

عاش للحب والشعر غارقاً في رومانسيته إلى أبعد الحدود، مستسلماً لآلامه وأحزانه التي استوحى منها شعره الصافي:

مصدر الصوت في الشعور هو القلب- مهبط الإلهام

واذا أنت لم تعذب وتغمس قلماً في قرارة الآلام

فقوافيك زخرف وبريق كعظام في مدفن من رخام

أما دواوينه فهي:

١ - القيثارة: صدر عام ١٩٣٦ ويضم تسعاً وسبعين قصيدة تدور حول قضايا اجتماعية وسياسية وأخلاقية وغزلية ومناسبات. . . وبعض هذه القصائد مستوحى من الشعر الفرنسي.

٢- أفاعي الفردوس: صدر عام ١٩٣٨ وكتبت قصائده بين عامي ١٩٢٨ - ١٩٣٨ ويضم ثلاث عشرة قصيدة تدور حول الخطيئة والدينونة. . .

٣- الألحان: صدر عام ١٩٤١ وفيه مقتطفات من «غلواء» قبل أن تنشر في ديوان مستقل، ويضم أربع عشرة قصيدة هي أغان ريفية تدور حول القرية اللبنانية بكل أجوائها وحياتها.

٤- نداء القلب: صدر عام ١٩٤٤ ويضم إحدى وعشرين قصيدة تمثل المرحلة الصوفية من مراحل شعره.

٥- إلى الأبد: صدر عام ١٩٤٤ وهو قصيدة طويلة على شكل حوار بين الشاعر وحبيبته، وقد قسمها إلى ثلاثة أقسام هي: صلاة والرسول والحلم الجميل.

٦- **غلواء**: صدر عام ١٩٤٥ وكتبت قصائده بين عامي ١٩٢٦-١٩٣٢ وهي تدور حول حبه للآنسة أولغا ساروفيم، وقد قسمها إلى أربعة عهود هي: المريضة، عذاب الضمير، التجلي، الغفران. ويقال إن غلواء لم تصلنا كاملة لأن الشاعر أحرق نصفها لأسباب شخصية.

٧- **من صعيد الآلهة**: صدر عام ١٩٥٩، أي بعد وفاته باثني عشر عاماً، وهو مجموعة من القصائد التي قيلت في عدة مناسبات اجتماعية. ويقال إن له ديواناً بعنوان «المريض الصامت».

أبو شبكة المؤلف

لم يقتصر أبو شبكة على نظم الشعر بل خاض ميدان النثر تأليفاً وترجمة ومن آثاره في التأليف:

١- **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة**: صدر هذا الكتاب القيّم عن مطبعة الكشاف في بيروت عام ١٩٤٣ وتحدث فيه عن الروابط الفكرية والأدبية والروحية التي ربطت بين العرب والأوروبيين منذ أن فتح العرب الأندلس وصقلية ونشروا حضارتهم العظيمة فيهما، ثم ازدادت هذه الروابط إبان الحروب الصليبية. كذلك تحدث فيه عن تأثر الشرقيين بمبادئ الثورة الفرنسية، وتأثر الأدباء العرب بالحركة الرومانسية في أوروبا، وعن حقبة النقل والاقتباس عن الأدب الأجنبي، وأخيراً عن الأدب العربي في عصر النهضة، ويعد هذا الكتاب على صغر حجمه من أفضل الكتب التي ألفت في الأدب المقارن.

٢- **الرسوم**: صدر هذا الكتاب عام ١٩٣١ وكتب مقدمته ميشال أبو شهلا رئيس «عصبة العشرة» وزميله فيها، وقد صور فيه بالكلمات الرشيقة والمعبرة طائفة من رجال الأدب والسياسة في لبنان أمثال: شبلي الملاط، وأمين تقي الدين، وفليكس فارس، وبشارة الخوري (الأخطل الصغير) وراجي الراعي، والياس فياض، وحبيب جاماتي، وكرم ملحم كرم، وميشال أبو شهلا، وخليل تقي الدين، وفؤاد حُبيش. ومن رجال السياسة: شارل دباس، ومحمد

الجسر، وأوغست أديب، وإميل إده، وموسى نمور، وجبران التويني، ورشاد أديب، وعمر الداعوق، وحبيب طراد، وعمر بيهم، وموسى مبارك، وإميل ثابت، وميشال زكور، وشبل دموس، وميشال شيحا، وعز الدين العمري، ويوسف السودا، وباترو طراد، وحسنين قزعون، وعبد الله نوفل، وأيوب ثابت، ويوسف الخازن وغيرهم.

وقد امتازت هذه الرسوم التي نشرها في مجلة «المعرض» بتوقيع «رسام» ببراعة الوصف، ومهارة التصوير، وجرأة النقد، ومتانة اللغة، وحسن البيان، وصراحة اللسان، فعرّى كل واحد من أصحابها وأظهره على حقيقته، ووصف شكله، وحلل نفسيته دون خوف أو مواربة.

٣- **لامارتين**: صدر هذا الكتاب عن مكتبة «صادر» في بيروت عام١٩٣٣ بمناسبة مرور مئة عام على رحلة لامارتين التذكارية إلى الشرق، وإقامته مدة في لبنان وسورية وفلسطين، وقد تحدث فيه عن حياة لامارتين والأسباب التي دفعته إلى هذه الرحلة التاريخية، وعن تأثير الشرق في أدبه، وعن لقائه بالسيدة «الليدي ستانهوب» الإنكليزية الأصل التي تنسكت في أحد جبال لبنان، وزعمت أنها تقرأ في الغيب، وتعرف حظوظ البشر.

٤- **العمال الصالحون**: صدرت هذه الرواية اللبنانية الطابع عن المطبعة الكاثوليكية في بيروت عام ١٩٢٧ وأهداها إلى الأمهات العاملات والآباء العاملين، وإلى شباب هذا العصر وفتياته، وإلى النفوس المتخلّقة بأخلاق التضحية والواجب. . . وقد جرت أحداثها في لبنان عام ١٩١٩ وبطلاها شابان هما: فريد والفتاة الزرقاء يجمع الزواج بينهما في نهاية المطاف.

وله في مجال التأليف: الحب العابر، طاقات زهور ١٩٢٧، تاريخ نابليون ١٩٢٩ تلك آثارنا١٩٤٤، لبنان في العالم ١٩٤٤، أوسكار وايلد١٩٤٦، بودلير في حياته الغرامية ١٩٤٧ . . . وقد أحصى له يوسف أسعد داغر في كتابه «مصادر الدراسة الأدبية» أربعة وثلاثين كتاباً بين مؤلف ومترجم. (راجع صفحة ٦٦)

أبو شبكة المترجم

وقف الياس أبو شبكة حياته على الأدب والشعر والكتابةوالترجمة، وأغلق روحه دون سائر المشاغل، فليس غريباً أن نراه يعيش ليكتب، دون أن يعتريه الكلال، أو يضني التعب جسمه الناحل الضعيف، ومن أعماله المترجمة:

١- **عنتر**: ترجم أبو شبكة هذه المسرحية الشعرية التي ألفها الشاعر اللبناني شكري غانم بالفرنسية ومثلت على مسرح الأوديون في باريس، وصدرت الترجمة عن مكتبة التوفيق في بيروت دون أن تحمل أي تاريخ، وهي مسرحية تاريخية ذات خمسة فصول تتحدث عن بطولة عنترة العبسي وشهامته وعفته وحبه لابنة عمه عبلة.

٢- **الشاعر (أو سيرانودي برجراك)**: هي مسرحية اجتماعية غرامية أدبية فكاهية ذات خمسة فصول، ألفها الشاعر الفرنسي إدمون روستان (١٨٦٨-١٩١٨) وصدرت ترجمتها عن مكتبة محمد جميل الوزان في بيروت، وتدور مشاهدها حول الحب والبطولة والأنفة والسخرية والبؤس والفضيلة والتضحية والصدق بأجمل ماتستطيع ريشة شاعر أن تبدعه.

٣- **جوسلين**: رواية ألفها الشاعر الفرنسي لامارتين عام ١٨٣١ وبنيت أحداثها على فكرة التضحية، فراجت رواجاً عظيماً. نقلها أبو شبكة إلى العربية، وصدرت عن مكتبة صادر في بيروت عام ١٩٢٦، ويعترف لامارتين بأن جوسلين هي المؤلف الذي أكسبه أكثر من سواه ثقة كثير من الذين لم يكن له سابق صلة بهم.

٤- **سقوط ملاك (أو آلهة لبنان)**: صدرت ترجمة هذه الرواية عن مكتبة صادر عام ١٩٢٧، وهي رواية تختلف كل الاختلاف عن جوسلين، وتتحدث عن ملاك يُعهد إليه قبل الطوفان بأن يحرس إحدى بنات حواء، وهي أجمل ما خلقه الله، فيهيم بها ويتمنى أن يصير بشراً ويمتلكها ولو دفع الموت ثمناً لهذا الامتلاك، فيغضب الله عليه ويمنحه

مايشتهي فيحوله إلى إنسان بعد أن يحكم عليه بفقدان من يحب، ولا يجتمع به في السماء إلا بعد أن يتطهر بالحياة والموت مرات عديدة، ثم يأتي الطوفان ويجرفه مع من يهوى(٣).

يعترف أبو شبكة بأن الذي دفعه إلى ترجمة هاتين الروايتين هو اتفاقهما مع الروح الشرقية، تلك الروح التي تغذت من هواء الصحارى، فنمت ورحبّها الخيال فاتسعت، ويؤكد أن في روح لامارتين، وفي مخيلته جمالاً شرقياً تغلّب على الجمال الغربي الذي انخسفت آياته أمام انعكاس المشاهد الشرقية عليها(٤)...

وله في حقل الترجمة أيضاً: الروائي ١٩٣٠، البخيل ومريض الوهم والطبيب رغماً عنه لموليير ١٩٣٢، الكوخ الهندي وبول وفرجيني لبرناردين دي سان بيير١٩٣٣، ومانون ليسكو للأب بريڤو ١٩٣٣، وقصر الحير الغربي لدانيال شلو مبرجيه ١٩٤٣، وميكرو ميغاس لفولتير١٩٤٥، وماجدولين أو تحت ظلال الزيزفون لألفونس كار وغيرها...

الرومانسية في شعره

استوحى الياس أبو شبكة شعره من صراعه مع الحياة والمرض والفقر والحب والحزن والمرأة والطبيعة... فقد كان ذا نفس متقدة، وشعور حاد، وعاطفة متأججة على الدوام.

هام بالطبيعة ولجأ إلى أحضانها ككل الرومانسيين لتحدب عليه، وتخفف من أحزانه وأشجانه، وتحميه من ضغوط الحياة وعوادي الزمان، وتمتص شحنات الألم المستعر في أحشائه، فكانت بالنسبة له أماً رؤوماً... وقد احتلت طبيعة لبنان الجميلة حيزاً كبيراً في شعره، ولاسيما في ديوانه «الألحان» كقوله:

حقولنـا سـهولنا   كلها طرب كلها غنى
الشمـس فيهـا   ذهب والسواقي منى

جبالنا نحبها   هذي العيون قلبها   هذي الجنان خصبها
حليها التفاح والعنب   ألحانها الرياح في القصب

وتتجلى رومانسيته في تغنيه ببراءة الفلاحين ووداعة نفوسهم، ونقاء قلوبهم كقوله في وصف أحدهم:

وتناءت عيناه في الشفق الأخضر – فانحطتا على فلاح
يحرث الأرض هادئاً مطمئناً   فيشق الأثلام كالجراح

ويعجب بقناعته، وبساطة عيشه، ورضاه ببؤسه، وخلو حياته من الهموم والأكدار، فغده مثل يومه، ويومه مثل أمسه:

ماأعز الأعشاب حول سواقيه   وأغناه في قناعة بؤسه
لايرى غير حقله إن أطل الفجر   أو أقبل المسا غير أنسه
جاهل يجهل القراءة في الأسفار   لكنه حكيم بفأسه
غده مثل يومه ليس يغشاه شقاء   ويومه مثل أمسه

ويهيب بالفلاحين والحصادين قائلاً:

هيّا احصدوا وانشدوا   الحب قلب ويد
والعمر زرع وجنى

وإذا ماحل المساء وخيم فوق جبال لبنان الشاهقة وأوديته السحيقة وسمع رنين الأجراس يتردد فيها قال:

اسمع في الوادي رنين الجرس   يذيب روح الله في المتعبين
فتنحني نفسي ويصغي النَفَس   ويطهر الحب ويبقى الحنين

ويلوذ بالغاب لأنه صدر رؤوف وقلب حنون يقيه من تجهم وجه الحياة، ويخفف من سورة الألم الذي يستعر في أحشائه فيقول:

والغاب صدر حنون   غامت عليه الحلم
سكرانة والسكون   حلو الشذا والنغم
وللنسيم وللقمر . . .
يد الكريم على الشجر

وللحفيف همس لطيف

وفي قصيدته «ألحان القرية» وصف رائع لعيشة الفلاح الآمنة، وحياته البسيطة المطمئنة الخالية من التعقيد، انطلاقاً من قول المثل «فلاح مكفي سلطان مخفي» . . . يريده أن يبقى ملتصقاً بالأرض، متمسكاً بالتراب الغالي، بعد أن اقتلعت الهجرة خيرة شباب لبنان وطوحت بهم في مجاهل الدنيا، فيقول:

أرجعْ لنا ماكان   يادهر في لبنان
كان الضمير الهني   من كنزنا المزمن
وراحة الوجدان
وكان . . . كان الأمان . . .
أرجع إلى الأحداق   أطيافها المبعدهْ
ولليالي الوجـــاق   والموقــــدهْ
أرجع إلينا الصاج   والجرن والمهباج
ونورنا في السراج
أرجع إلى الوادي   فلاحه الغادي
وطيره الشادي
والرفش والمعـــولا   والموســـم المقبلا
إلى القلوب البأس   إلى العيون الجمال
وعـــزة للنفـــس   وراحـــة للبـــال
أرجـــع لنا وجهنـــا   يادهـــر أرجـــع لنا
ماكان في لبنان

ولاتقل قصيدته «ألحان الشتاء» روعة وجمالاً عن قصيدة «ألحان القرية» السابقة. فهي قصيدة غنائية تصور لنا قسوة الشتاء بأمطاره المتدفقة، ورياحه العاتية، وثلوجه العاصفة التي تتوج رؤوس الجبال حتى مطلع الصيف . . . ومع ذلك تراه يرفل بالسعادة، ويشعر بالطمأنينة والراحة

النفسية لأنه ادخر مؤونة الشتاء من قبل، فالقمح في الخوابي، والزيت في القلال، والتين في السلال:

أمطري واعصفي   وارقصي واعزفي
واخلقي الجمال   وانسجي الخيال
القمح في أعدالنا   والزيت في قلالنا
والتين في السلال   وكلها حلال
من جبالنا

أمطري عطري   بالدم الأخضر
برعم الزهر   واملأي الثمر
خمورنا في الخابيه   جنى كروم الرابيه
وعندنا الكبر   والحب والخفر
والعافيه

* * *

وبعد... لاجدال في أن أبا شبكة كان زعيم الرومانسيين بلامنازع ليس في لبنان وحده بل في الوطن العربي كله... وهو وإن لم يقلد شعراء الرومانسية في فرنسا مثل فيرلين والفريد دي موسيه وألفريد دي فيني، إلا أنه شاركهم في كل مميزات الرومانسة، ولو اختلفت وجهة نظره عن وجهة نظرهم[٥]... شاركهم في البوح والبث والهمس وفي نظرتهم إلى الطبيعة التي كساها من إحساسه، وأسبغ عليها من أنفاسه، واتخذها مسرحاً لآلامه وأحلامه.

شارك موسيه في نظرته إلى الألم المبدع الخلاق المنقذ، ودي فيني في تشاؤمه، ولامارتين في اطمئنانه إلى الطبيعة، وتغنى مثله بالقرية والفلاح والجبل والسهل والوادي...

ولم يقف عند هذا الحد، بل شاركهم في التأثر بالتوراة- وكم في التوراة من مرعى سمنت عليه الرومانسية كما يقول مارون عبود-، وقد بدا

هذا التأثر جلياً في قصائد: شمشون، والقاذورة، وسدوم. . . المنشورة في ديوانه «أفاعي الفردوس».

ويؤكد صلاح لبكي في كتابه «لبنان الشاعر[٦]» أن التوراة كانت إحدى المراحل الحاسمة في تأثرات أبي شبكة الأدبية. وكل الظن أنه اهتدى إلى هذا المنبع الفياض عن طريق الشعراء الرومانسيين الذين كانوا يرون فيه أعذب موارد الإلهام وأعظمها فيضاً، ولعل ألفريد دي فيني صاحب قصيدة «غضب شمشون» و«موسى» كان في طليعة من حببوا إلى أبي شبكة أدب التوراة.

ماذا بقي من أبي شبكة؟

جاء في حديث أجراه بطرس كريدي مع زوجة أبي شبكة- أولغا ساروفيم ونشر في جريدة «الأنوار» في ٢٢/ ١/ ١٩٧٨ تحت عنوان «غلواء تحكي حكاية الأحزان»: «أبو شبكة الذي ترك في الدنيا دوياً كبيراً، ماذا بقي منه اليوم؟ زوجته أولغا ساروفيم (٧٦ عاماً) قالت:

«لم يبق من الشاعر الكبير سوى ذكراه ومؤلفاته وأشيائه: نظارتيه، وقلم حبر يحمل اسمه، وعصاه الخيزران، ومحفظة نقوده، وقداحته، والطاولة التي كان يكتب عليها، والرسائل التي كان يرسلها إلي، وصور لبعض أصدقائه، ومخطوطات شعر، وقصائد نثرية بخط يده لم تنشر بعد. . .»

«لم يبق من الشاعر سوى حبه وإخلاصه ووفائه. قبل أن نتزوج أحبني طوال عشر سنوات قضاها وكأنه مجنون ليلى. . . كان يحترمني كثيراً، ويغار علي، وكل ماحيك حول شعره الغزلي من قصص حب وغرام عار عن الصحة، لأن الحب للحبيب الأول. . . كان مرهف الحس، عصبي المزاج، حنوناً، يترك بيته الزوجي في ذوق مكايل لينام قرب أمه وأخته».

وقالت أيضاً: «كان يحب الصيد والنزهات في الطبيعة، وأكثر ماكان يؤثر فيه غروب الشمس فيقول: «ليتني رسام لأرسمها». . . كان يحب

الحياة الاجتماعية، ويفرح إذا مازاره أحد . . . كان مولعاً بالشعر، يمضي الساعات وهو يكتب، وكثيراً ماكان يتنقل بخياله، فلا يشعر بما يدور حوله، وكان يحب الجمال حيث وجده، في الطبيعة، في المرأة، في الصوت الجميل . . . ».

الهوامش

(١) الشعر العربي الحديث في لبنان للدكتور منيف موسى- دار العودة- بيروت ١٩٨٠ ص٤٥

(٢) دمقس وأرجوان لمارون عبود- المطبعة البولسية- حريصا (لبنان)١٩٥٢ ص١٥٣

(٣) و(٤) مقدمة سقوط ملاك للامارتين- مكتبة صادر- بيروت ١٩٢٧ ص٧

(٥) لبنان الشاعر لصلاح لبكي- منشورات الحكمة- بيروت ١٩٥٤ ص١٦٦

(٦) المصدر السابق ص١٦٩.

* * *

في بنيــة النص اللسانية

د . رضوان قضماني

إن تناولنا مفهوم «لسانيات النص» يقتضي منا أولاً الإشارة إلى أننا لا نعد لسانيات النص – وهي جزء من علم اللسانيات – حقلاً جديداً للدراسة، لأن خط تطور العلوم اللغوية عموماً كان منذ البدء مرتبطاً بشكل أساسي وجوهري بالنص ومرتكزاً عليه. ويتضح هذا

* رضوان قضماني: باحث من سورية ، استاذ اللسانيات في كلية الآداب بجامعة البعث، له عدة كتب وأبحاث نقدية ولسانية.

عندما نتذكر أن جذور اللسانيات ارتبطت بفقه اللغة (الفيلولوجيا)، الذي كان مدخله إلى الدراسات اللغوية جمع آثار التراث المخطوطة وتحقيق نصوصها وشرحها وتفسيرها. ويتضح أيضاً عندما نتذكر أن الظواهر اللغوية التي خضعت للبحث والدراسة لم تكن لتنكشف، بأي حال من الأحوال، لولا أنها تمظهرت في النص، لأن النصوص التي وصلت إلينا، والتي كانت واقعاً لغوياً موضوعياً قائماً ليست إلا المصدر الوحيد لكل المشاهدات والإستنتاجات والتعميمات اللغوية عن ذلك الواقع الموضوعي. كما يتضح أيضاً عندما ندرك أن نتائج دراسة الوحدات اللغوية التي وصلت إليها اللسانيات، لم يُستفد منها بفاعلية إلا عندما بدأت تستخدم في تعميق الخصائص اللغوية في النص. ومن هنا يصبح واضحاً أن التوجه نحو النص كان، منذ البدء، خاصة من خصائص اللسانيات، لكن هذه الخاصة كانت تضعف في بعض الأحايين إلى درجة غيابها الكامل، وكان أحد أسباب هذا الغياب أن اللسانيات كانت تأبى أن تجعل تحقيق النصوص وتفسيرها هدفاً لها، وكانت – ومازال تترك هذا لفقه اللغة (الفيلولوجيا). هذا من جهة، من جهة ثانية، ابتعدت اللسانيات جزئياً، عندما اصطدمت بتعدد جوانب الوحدات اللغوية وتعقدها، عن الخوض في مسائل الصلات بين هذه الجوانب، لتشغل نفسها بشكل رئيس في مسائل تحديد السمات المميزة لهذه الوحدات وتعيين حدود فاعليتها. وقد أدى استنادها إلى هذه الأرضية في منظومة اللغة إلى إنعاش موضوعة خضوع الوحدات اللغوية الأصغر (الأبسط) تراتبياً للوحدات اللغوية الأكبر (لأكثر تعقيداً). وقد لعب مثل هذا التضييق دوراً إيجابياً، إذ سمح للسانيات أن تكشف عن خصائص بنية اللغة. وأن تصوغ توصيف اللغة، الذي يحدد الأساس الذي تقوم عليه بوصفها أداةً للتواصل، وحقيقةً تتشكل فيها الأفكار، ومنظومة علامات شاملة وظيفتها في المجتمع معلوماتيةٌ ومعرفية وإدراكية. وإلى جانب التقدم الذي أحرزته اللسانيات في إنجاز المفاهيم اللسانية الأساسية مثل: العلامة

اللسانية، المستوى اللغوي، التراتب، البنية، المنظومة، فقد تعرض هذا العلم إلى ضغوطات كبيرة من علوم متاخمة. هذا من جانب، ومن متطلبات الطبيعة التطبيقية لهذا العلم من جانب ثان. وقد دفعت هذه الضغوطات إلى إعادة النظر في كثير من المواقف اللسانية لحل كثير من المسائل الملحة: النظرية والتطبيقية، مما أدى إلى توسيع دائرة البحث لتشمل ظواهر تعود إلى نظرية التواصل عموماً مثل الحدث الكلامي والخطاب. وقد ترتب على ذلك تطوير فروع للسانيات تتناول اللغة من زاوية معلوماتية وزاوية تواصلية.

لقد استطاع كبار اللسانيين في هذا القرن أن يستشفوا نزعات التطور المقبل لهذا العلم عندما دفعوا بموضوعة جوانب اللسان: اللغة، الكلام، الخطاب، هذه الأركان التي لا تدخل منظومة اللسان على أنها تأسيسية مكونة وحسب، بل تقوم بدور رئيس في تشكل الحدث الكلامي. وكان ل. ف. شيربا قد أحدث منعطفاً هاماً في الأبحاث التي تناولت العلاقة بين اللغة والكلام عندما نشر بحثه: «حول الجوانب الثلاثة للسان، وحول التجربة في علم اللسانيات»(Wepqa-1974) والذي نشر عام ١٩٣٧ حيث نظر إلى الكلام (الجانب الأول في اللسان) على أنه انتاج اجتماعي، وإلى اللغة (الجانب الثاني في اللسان) على أنها منظومة تتجسد في الصرف والنحو والمعجم، وهي أمور لانكتسبها بالتجربة المباشرة «إذ من البديهي أن نجد عند اكتسابنا اللغة ثروة اجتماعية، كلاً موحداً وملزماً لجميع أفراد المجتمع، أولئك الذين تلقوا هذه الثروة من خلال ظروف حياتهم في هذا المجتمع Wepqa.1974. ويمكننا أن نستخرج اللغة من «كل مايقال ويفهم في حالات محسوسة ملموسة في هذه الحقبة أو تلك من حياة مجموعة بشرية محددة، أي ما يسميه اللسانيون «نصاً» (هو الجانب الثالث في اللسان)(Wepqa.1974). ويسمي شيربا حصيلة النصوص كلها بـ (المادة اللغوية).

إن هذه المقولات تؤكد الصلات الوثيقة بين اللغة والكلام (مادة التلفظ والفهم) وتُرجعُ النص إلى هذه المادة ليكون تجسيداً للحدث الكلامي (الشفهي أو الكتابي) ، وحقلاً للاستقبال السمعي (أو البصري) بصفته الحلقة غير المباشرة التي تربط بين المشتركين في عملية التواصل . وقد راح ينمو ، مع تطور الدراسات التي بحثت في الصلات المشتركة بين اللغة والكلام ، اهتمام خاص بالنص ، أي بالخطاب المثبت شفهياً أو كتابياً وتوثقت قناعة أن اللسانيين لن يستطيعوا بعد ذلك أن يحصروا اهتمامهم بالمادة اللسانية في إطار الوحدات التي تتشكل منها منظومة اللغة وهي الصوتيمات والصرفيمات والكلمات والجمل ، التي لايمكن لها - بصفتها المادة المكونة للكلام والخطاب - أن تدخل مستقلة في بنيتهما . وقد ظهر هذا واضحاً في أعمال لسانيي مدرسة براغ التي تناولت «منظور الجملة الوظيفي» الذي رأى أن الجملة وحدة فكرية وتواصلية غير مكتملة ، على الرغم من أنها تُعدُّ وحدة الكلام الرئيسة . وهنا لابد من الإشارة إلى أن النظرة إلى الجملة على على أنها الوحدة الكلامية الأساسية سادت مدة طويلة لأنها ، عند تناولها للأجزاء الأكبر من الجملة مثل التركيب Syntagme والحديث Utterance ، لم تستطع أن تحدد لهما بموضوعية سمات ضابطة تبرز وتتكرر دورياً . وقد أدى ذلك إلى أن تجد اللسانيات نفسها مدعوة إلى البحث في اللغة لا على أساس أنها أداة وحسب ، بل على أنها حصيلة للنشاط الكلامي أيضاً ، مما جعلها تتوقف عند عتبة مشكلة كان حلها سيمكن من إتمام ما كان ناقصاً في الخارطة التي رسمتها اللسانيات للغة ، هذا النقص الذي كان يعوق إمكانية اللسانيات في تحديد حقلها الخاص . إن النظرية اللسانية التي أكدت تراتبية المستويات اللغوية وأقامت بناءً أساسه تحديد وحدات لغوية مختلفة تقف في صف حسب طولها : الأقصر فالأطول(أي : الأبسط فالأكثر تعقيداً) جعلت هذا البناء ناقصاً ، يخلو من (الطابق الأخير) الذي يتوجه ، وكان من الواضح بالحدس أن مايكمل هذا النقص هو النص ، لأن جميع الوحدات اللغوية

وجدت من أجل إنشائه . ولو نجح اللسانيون حقاً في إقامة هذا (الطابق العلوي)، أي: مستوى النص، والوحدات اللغوية التي تشكله، لكان ذلك خطوة إلى الأمام على طريق بناء النظرية اللسانيةالنموذج التي تحل المشكلة الأهم، مشكلة العلاقة المتبادلة بين اللغة والكلام . وقد أخذت لسانيات النص على عاتقها حل هذه المشكلة حين وجه اللسانيون جهودهم نحو تحليل النص ومكوناته البنيوية وجهدوا في تبيان الوحدات اللغوية التي تدخل فيه على أنها مادة خام لا على أنها مكونات رئيسة فليست العمارة أن نبني من حجارة وآجر وأعمدة وخشب، إذ أن هذه المواد الأولية تأتلف مع بعضها لتشكل كتلاً بنائية(أجزاء مكونة، تشكيلات) يخلق منها المهندس المعماري كل مايمكنه من تكوينات وبنى . وهكذا فإن هدف التحليل اللساني للنص أن يكشف ماتكونه المادة اللغوية من تشكيلات (مكونات رئيسة) ينصاغ منها كل واحد هو النص. ونجد في الهندسة المعمارية أن المخطط المعماري الذي كان شائعاً في فن العمارة منذ القدم يتجاوب في تشكيلته العامة مع تشييد أي بناء مهما اختلف الغرض من إقامة هذا البناء، كما أن التشكيلات المكونة في المخطط تتضمن حجم البناء وأساساته ودعائمه وطوابقه وكسوته . . فهل يمكننا أن نلحظ في النص مايوازي مثل هذه التشكيلة من العناصر المكونة التي يحدد وجودها المشترك وكميتها وتنوعها المتناسق طبيعة النص ووظيفته المعلوماتية والتواصلية؟

انطلاقاً مما سبق نرى أن المعضلة التي تتوقف على لسانيات النص حلها يمكن تلخيصها بشكل عام على النحو الآتي :

برهن البحث في الوحدات اللغوية أن الوحدات الأكثر بساطة التي تتموضع على سُلم التراتبية في المستويات اللغوية الدنيا، تدخل بصفتها مكونات أساسية في تركيب وحدات جديدة تتشكل منها عندها، تصبح تسمية وحدات ذات درجات مختلفة في التعقيد مسألة مبررة مادام تشكل

الوحدات الأكثر تعقيداً حصيلة لايمكن أن تكون جمعاً لوحدات أصغر، لأنها صارت كلاً واحداً له نوعيته الخاصة ومواصفاته الشاملة، التي لايمكن أن تستخلص من مجموع خواص مكوناتها الأساسية. وعلى هذا فإن تآلف الصوتيمات Phonemes يكون الصرفيمة Morpheme التي تتميز من أية صوتيمة، أو أي تآلف آخر للصوتيمات، بأنها اكتسبت وظيفة دلالية لايقوم كيانها إلا بها. والكلمة بدورها ليست نسقاً أو سلسلة من الصرفيمات، بل هي بنية اكتسبت خاصة ربط الدلالة بالمرجع Denotatum لتصبح إنتاجاً كلياً جديداً يمتلك إمكانية التآلف مع مثيله في نسق كلامي. والجملة أيضاً ليست سلسلة خطية من الكلمات، بل هي، بالتحديد، ترتيب موقعي لوحدات نسقية ـ شكلت بنية كلية. إن الخاصة الأهم للجملة هي الإخبار والإسناد Predication التي ترتبط بمقولات كثيرة تتعلق بالكلمة مثل أقسام الكلمة وفئتها وصيغتها ومحلها في التركيب، وكذلك بمقولات تتعلق بالكلام مثل قالب الجملة النغمي Rhythme، وقالبها التنغيمي Intonation، وكل استخدام غير صحيح لأي من هذه المقولات سيُخل بالمعيار اللغوي الذي تستند الجملة إليه، وقياساً على هذا لابد من تحديد النص على أنه الوحدة الأكثر تعقيداً بين الوحدات المذكورة. ولايتم تحديده أيضاً إنطلاقاً من أنه حصيلة آلية للمركبات التي تتكون أجزاؤه منها، بل من أنه كل متناسق خاص لسمات شاملة لاتتسم بها إلا هذه الوحدة التي سميناها نصاً. أين المعضلة إذن؟ تكمن المعضلة في أن المركبات التي يتكون النص من حصيلتها تحتفظ بسماتها الجوهرية التي تشكلت منها عندما كانت وحدة في مستوى أدنى. إذ إن تلك السمات الجوهرية ارتبطت بوظائف علامية نشأت من اتحاد الركنين العلاميين: الدال والمدلول وسيبقى هذان الركنان مرتبطين بعلاقة متبادلة معقدة مهما ارتقى المستوى اللغوي، ومهما اختلفت بنيةذاك المستوى، بما في ذلك مستوى النص، إن الطبيعة العلامية لجميع المستويات اللغوية تتوضح من خلال المقولة الآتية:

- كلما كان دالُ وحدة مستوىً لغوي معين أبسط كانت إمكانية تجسد المدلول فيه أصعب، على الرغم من وجوده بهذا الشكل أو ذاك في هذه الوحدة. لذلك فإن أبسط الوحدات اللغوية وهي الصوتيمة Phoneme لاتستطيع أن تجسد دلالة، إلا أنها تؤدي دوراً هاماً، عندما تقوم بوظيفة تمييزية، شكلية وفكرية، وإذا قارناها بالوحدة التي تلي على سلم: (البساطة/ التعقيد) نرى أن الصرفيمة تجسد دلالة تحدد إما قيمة جوهرية أو قيمة علاقية Relational، لكن خاصتي الالتحام والانعزال اللتين تتميز بهما الصرفيمة تجعلانها قادرة على حمل معنى مستقل بشكل مباشر، بل تؤهلانها لهذا عندما تدخل في تركيب الوحدات اللغوية الأكثر تعقيداً، أي الكلمة، التي يمكن لها أن تكون الوحدة المركزية في اللغة، والوحدة الفعالة في الكلام، لأنها تشكل علامة متكاملة من حيث البنية اللغوية، وعلامة جاهزة لإعادة الإنتاج في الحدث الكلامي، علامة تتنوع صيغتها من حيث البنية اللغوية، وعلامة جاهزة لإعادة الإنتاج في الحدث الكلامي، علامة تتنوع صيغتها بحرية في إطار معايير اللغة وأنظمتها عندما تتآلف مع غيرها من العلامات المماثلة في سيرورة الحدث الكلامي (سواء كان شفهياً أم كتابياً). أما الجملة (الوحدة التي تلي الكلمة على سلم البساطة/ التعقيد) فإنها تقوم بوظائفها في الكلام ضمن شروط إعادة إنتاج مغايرة تماماً، هذا إذا أخرجنا منها التراكيب الثابتة مثل الأقوال المأثورة والأمثال.. وتتم إعادة الإنتاج، حسب تلك الشروط، وفقاً لقوالب Stereotypes مفتوحة على تبدلات متنوعة Variations، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نرى أن استخدام البديلات المختلفة Variants التي تقدمها هذه القوالب المفتوحة يسمح بتغير وتعدد البنى السطحية التي تعكس بنية عميقة واحدة.

تكمن أهمية هذه المقولة في أن الوحدات اللغوية تختلف في درجة تعقد بنيتها وكفاءتها في تمييز المعنى وتحديد الفكرة، وفقاً لطبيعة دخولها في بنى لغوية مختلفة، حيث تقوم - بهذا الشكل أو ذاك - بأداء وظيفة علامية، بغض النظر عن أن الوحدة اللغوية تشكل علامة كاملة (كالكلمة - مثلاً) أم علامة جزئية

(كالصوتيمة أو الصرفيمة). لذا فإن هذه الوحدات، بدءاً من أصغرها (الصوتيمة) وانتهاءً بأكبرها (النص) تتسم بسمات هامة للعلامة اللغوية - وغير اللغوية أيضاً من حيث أنها لاترتكز على أرضية عامة تمييزية وحسب، بل على أرضية دلالية أيضاً. وبهذا تكون ذات طبيعة مزدوجة تجمع بين سمات الشكل (الدال) وسمات المحتوى (المدلول).

وإذا قبلنا هذه المقولة التي تجعل من النص وحدة من الوحدات اللغوية الأساسية التي سبق تعدادها يصبح لزاماً علينا ألا نضع اللغة / الكلام في تقابل ثنائي استبعادي، بل في تقابل ثنائي يفترض أحد طرفيه وجوباً ارتباطه بالطرف الآخر، وهو مايؤكد الطبيعة الوظيفية المزدوجة لهذه العلامة اللغوية، أي ازدواجية انتمائها إلى كل من اللغة والكلام معاً.

وتقوم هذه المقولة التي تدفع بها لسانيات النص على الجوانب الآتية:

١ - النص، وهو الحلقة الأخيرة في سلسلة الوحدات التي تقوم عليها البنية اللغوية، يشكل الدرجة الأعلى على سلم التراتب اللغوي.

٢ - يمكن أن يبحث في النص من حيث أنه وحدة المستوى اللغوي الأعلى، ومن حيث أنه وحدة الخطاب، أي وحدة الإنتاج الكلامي، في آن واحد.

٣ - للنص بنيته التراتبية الخاصة، التي تتشكل من وحدات المستويات اللغوية المختلفة.

٤ - النص وحدة لغوية تتسم باتحاد الشكل والمحتوى، على الرغم من أن لكل منهما بنيته الداخلية التي تختلف في سماتها عن الآخر.

٥ - يتسم محتوى النص بوجود دلالة تامة مستقلة، وهذا مايميزه مبدئياً عن وحدات المستويات الأدنى، بما في ذلك الجملة، التي تتسم بوجود دلالة تامة نسبياً.

٦ - يتألف محتوى النص من دلالات وحدات متجانسة، لاتدخل فيها وحدات المستويات اللغوية المألوفة وحسب (كالصوتيمةوالصرفيمة والكلمة

والجملة، التي تؤلف مادة النص البنائية فقط)بل تدخل فيها أيضاً مركبات خاصة بتشكل النص. ولهذا فإننا نستطيع أن نحدد في محتوى النص مستويين إثنين تقوم بينهما حدود واضحة: مستوى المادة البنائية التي تتشكل منها وحدات المستويات اللغوية، والمركبات التي تتموضع في المادة البنائية لتخلق منها خطاباً. ولم يكن هذا المستوى الثاني تحديداً حقلاً للبحث اللساني التقليدي، وقد كاد أن يصبح الآن مادةالبحث الأولى في لسانيات النص.

وعلى هذا فإن الكشف عن أسس تشكل النص وخصائصه اللسانية ينطلق من أن اللغة عناصر وعلاقات غايتها إقامة خطاب والبحث اللساني في النص يقوم على الكشف عن الجوانب التي تحدد وظائف هذه العناصر والعلاقات في منظومة اللغة عندما تدخل في تكوين النص، انطلاقاً من أنه المستوى اللغوي الأعلى والأكثر تعقيداً وغنىً وظيفياً ودلالياً، وبهذا يكون النص علامة لغوية تتشكل من خاصتين، خاصة بناء اللغة وخاصة بناء النص، مما سكب هذه العلامة، إلى جانب سماتها الذاتية المميزة التي تحدد علاقاتها بالعلامات الأخرى ووضعها بينهن، سمات أخرى، تجعل من أعلى مستوى من مستويات اللغة نصاً، إذ إن كل وحدة من وحدات المستويات الأدنى تتسم بنزعة كامنة فيها تدفعها إلى التوجه نحو مستوى أعلى، كي تساهم بنصيبها في بنائه، باستثناء وحدة المستوى الأعلى، النص، لأنه حصيلة هذه النزعات ولأنه العلامة التي تتشكل من الانسجام والاتساق بين وحدات المستويات الأدنى، وهو ماجعل منها وحدة الخطاب الأساسية.

الهـــامش:

(ل. ف شيربا- ١٩٧٤، حول الجوانب الثلاثة للسان، وحول التجربة في علم اللسانيات منشور في كتاب: «منظومة اللغة والنشاط الكلامي»، لينينغراد، ص ٢٤ - ٣٩. «بالروسية»).

بصمة اللغة العربية في اللغة الاسبانية

سلمى الحفار الكزبري

لقد اعتمدت في هذه المقالة مصدرين اسبانيين لكاتبين معاصرين هما المؤرخان المرموقان: «الدكتور خوان فيرنيه JUAN VERNET» أستاذ الأدب العربي والتاريخ في جامعة بشلونة، والعالم اللغوي الدكتور: «رافائيل لابيسا – RAFAEL LAPESA»، فلقد نشر الأول منهما مؤلفات عديدة عن التراث الأدبي والعلمي العربي

* سلمى الحفار الكزبري: أديبة من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية، من مؤلفاتها: «البرتقال المر»، «مي وأعلام عصرها».

الأندلسي منذ أربعين سنة أو مايزيد، كان منها كتابه المعنون: «بمَ تدين الثقافة لعرب إسبانيا» الذي تُرجم الى اللغة الفرنسية وصدر عن دار سندباد للنشر في باريس سنة ١٩٨٥ تحت هذا العنوان، كم ان للمؤرخ الدكتور رافائيل لابيسا كتاباً قيماً نشره في مدريد قبل ثلاثين سنة عنوانه: «تأريخ اللغة الاسبانية» وقد أعيدت طباعته سبع مرات حتى غاية اليوم: «HISTORIA DE LA LENGUA ESPANOLA» لاريب في أن الأسبان أخذوا يولون الحضارة العربية التي تألقت في الأندلس قديماً، وسطعت أنوارها على اسبانيا كلها يوم كانت أوروبا تغط في ليل القرون الوسطى، عناية فائقة في دراساتهم ولاسيما في النصف الثاني من هذا القرن العشرين. أخذوا ينظرون اليها برؤيا جديدة، ويفاخرون ببصماتها لسببين الأول لاعتبارها جزءاً لايتجزأ من تأريخهم لأنها كانت أندلسية المنبت في شبه الجزيرة الإيبيرية وعربية اللغة، ولأنها خلفت تراثاً ثقافياً وعلمياً وفنياً في بلدهم في خلال القرون الثمانية إلا قليلاً التي وُجد العرب فيها، والسبب الثاني هو يقينهم حاضراً بأنها دليل ساطع على أصالتهم وعراقة ذلك التراث المشترك الذي خدموا به الثقافة العالمية والحضارة الأوروبية إن من يزور المكتبات في سائر مدن اسبانيا اليوم يدهش حقاً لما تزخر به من كتب ودراسات تؤرخ تلك الحقبة الذهبية الماضية. كما أن تعليم اللغة العربية في الجامعات الإسبانية الكبيرة الخمس يلقى إقبالاً كبيراً من الأجيال الصاعدة الاسبانية إذ أن تلك الجامعات توليه عناية فائقة على أيدي أساتذةمستعربين، متخصصين بتدريس اللغة العربية وآدابها، في سنة ١٩٩٣ انعقد مؤتمر للأسباب الذين يدرسون العربية في الجامعات ببلدة ساحلية واقعة على شاطىء الشمس الاسباني هي: «توري دل مار» أي (برج البحر: «TORRE DEL MAR») بالقرب من مدينة ملقه، كان لي شرف حضور ذلك المؤتمر الذي نظمه قسم اللغة العربية في مدرسة اللغات الرسمية في ملقة للتداول في مناهج التدريس المثلى، وقد شارك فيه أربعون مدرس ومدرسة أتوا من مدريد وقرطبه واشبيليه وغرناطة وبلنسية، كلهم اسبان

مستعربون، فتباحثوا في غضون أربعة أيام بسبل تحسين مناهج تعليم اللغة العربية، وشكوا من تقصير الحكومات العربية عن تزويدهم بكتب أدبية مفيدة لادراج نصوص منها للتدريس، وأشرطة مسجلة عن معالم البلاد العربية الأثرية، كما أنهم اتخذوا قرارات وتوصية للحكومات الأندلسية المحلية بجعل اللغة العربية في المدارس الثانوية لغة اختيارية للطلاب أسوة باللغتين الانكليزية والفرنسية. والمهم في هذا الموضوع ان الحكومات المحلية في الأندلس أخذت تلك التوصية على محمل الاعتبار واصدرت قراراً بتطبيقها. ولكم نتمنى أن تستجيب وزارات التربية والتعليم في الوطن العربي الى رغبة هؤلاء الأساتذة المختصين بتدريس لغتنا في الجامعات وفي معاهد اللغات الكثيرة فتدعوهم تباعاً للتعرف إلى بلادنا والى زملائهم المدرسين والتباحث معهم في أفضل المناهج المتبعة.

لنبدأ بما كتبه الاستاذ الدكتور خوان فيرنيه في مقدمة كتابه الذي أشرت إليه حيث قال في الصفحة (٢١) منه: (كان الغزو العربي لإسبانيا غزواً ثقافياً وفنياً مذهلاً لسرعته واتساعه، ومازال يدهش الباحثين اذ لم يسبق له مثيل في تأريخ العالم القديم. إنني لاأقصد بكلمة العرب العرق أو الدين إنما أقصد بها لغة العرب الذين دونوا بها كنوز ثقافتهم ونشروها في اسبانيا كلها إبان وجودهم الطويل فيها وكان يتكلمها الاسبان انفسهم واليهود وسائر الأقوام الموجودون فيها. إن للغة العربية الفضل الأكبر في نقل العلوم الشرقية القديمة والعلوم الاسلامية إلى اللغتين اللاتينية والقشطالية، وهذا ماكان له أثر كبير في عصر النهضة الأوروبية لقد عرف الغزو الاسلامي لاسبانيا القادم اليها عبر المغرب موجتين عربيتين كانت الأولى بقيادة موسى بن نصير، الحجازي المنبت والدمشقي النشأة سنة ٧١٢ ميلادية، وكانت الموجة الثانية. موجة بلج بن بشر، القائد الدمشقي سنة ٧٤٠ ميلادية. يقدر عدد جنود هاتين الحملتين مابين ثلاثين ألف عنصر وأربعين ألف عنصر من العرب والبرابرة، ولكن العنصر العربي فيهما كان الأقوى لذا نشر اللغة العربية، والفنون الهندسية والتقاليد العربية في

شبه الجزيرة الايبيرية، وهكذا تمكنت تلك الطبقة القليلة العدد من فرض سيطرتها على اسبانيا كلها في غضون مئة سنة فقط، وعربتها لما كان لها من نفوذ سياسي، وتفوق في الثقافة على ثقافة القوط المسيحيين).

انتقل الآن إلى الحديث عن كتاب العالم اللغوي الدكتور رافائيل لابيسا الذي وضعه عن تاريخ اللغة الاسبانية فأنقل للقراء بعض ماجاء فيه عن أثر اللغة العربية فيها حيث قال: (يأتي العنصر العربي في مفردات اللغة الاسبانية في الدرجة الثانية من الأهمية بعد العنصر اللاتيني، وتوجد في لغتنا حوالي أربعة آلاف كلمة عربية ماعدا المصطلحات الدارجة على الألسن المأخوذة من العرب والتي تبناها الأندلسيون بسبب تفاعل الحضارة العربية في أرضهم وفي أسلوب حياتهم).

هذا كلام مؤرخ مرموق ومعاصر لامغالاة فيه، ولكن لابدّ من الإشارة إلى أن أكثر تلك المفردات العربية الموجودة في اللغة الاسبانية حالياً قد لحقهما بعض التحريف لدى اقتباسها وكتابتها بالأحرف اللاتينية، وهنالك قاموس عصري هام للغاية وضعه في مستهل هذا القرن كبار المستعربين الاسبان عنوانه VOSيرجع كل كلمة ذات أصل عربي الى أصولها . أما الكلمات التي تبتدىء بأل التعريف فنلحظ انها قلما تحرفت لدى تدوينها بالأحرف اللاتينية ولدى لفظها، فهي كثيرة سأعطي منها على سبيل المثال المفردات التالية: الضيعة –ALDEA، المخدة -ALMOJADA، الزيت: ALEITE ، الزيتون - ALEITUNA، الرز – ARROZ، السكر -AZUCAR، الزعفران – AZAFRAN، الحبق – ALBAHACA، القطن – ALGODON، القلعة – ALCALA، البركة – ALBERCA، الحصان – -ALAZAN، الياسمين – JASMIN، الكحل– ALCOHOL، الخروب -ALGARROBA القائد - ALCALDE الفارسALFEREZ - البرنس -ALBORNOZ، الفيل في لعبة الشطرنج - ALFIL ،الحنة ALHENA، اللوبية – -ALUBIA والمعصرة– ALMAZARA الريحان – ALRAYAN الخ . . الخ . . كما أنه توجد مفردات متعددة من أصل عربي تحرف أكثرها في الكتابة بالأحرف

اللاتينية ولدى لفظها، فمن الذي بقي على حاله كلمة: ليمون – LIMON وكلمة بطاقة– BUTACA الخ.. وأما كنى العائلات الاسبانية المتحدرة من أسر عربية قديمة فهي كثيرة في اسبانيا، وإذا ما فتحنا دليل الهاتف على سبيل المثال ندهش حقاً لديمومتها، من هذه الكنى التي يعتز بها أصحابها في يومنا الحاضر لأنها دلالة على عراقتهم وسلالتهم العربية اذكر: (بني أمية – BENIHUMEYA والقصير – ALCOCER والمدور– -ALMODO-RAR وعباد – ABBAD والقلعة –ALCALA . كما أن أسماء بعض المدن الكبيرة والقرى والأنهار هي عربية الأصل منها على سبيل المثال مدينة – MURCIA الواقعة على الساحل الإسباني الشرقي التي ولد فيها العالم المتصوف الشيخ محي الدين بن عربي، وبلدة الكرز –ALCARAZ، الواقعة في مقاطعة داخلية اسمها: البسيط: ALBACETE، وبلدة طريف: -TA-RIFA على ساحل البحر بالقرب من الجزيرة الخضراء: ALGECIRA المطلة على جبل طارق: GIBRATAR ومدينة سالم: -MEDINACE-LI القريبة من مدريد التي دفن فيها الخليفة المنصور، وبلدة المنكّب: ALMUNECAR التي بناها العرب في أوائل القرن الثامن ميلادي على ساحل البحر الأبيض المتوسط، جنوباً، وأسموها «المنكب» بسبب تكوينها الجغرافي بين الشاطىء والهضاب المقابلة له، ومن يزور «المنكب» في يومنا هذا يجد تمثالاً كبيراً منصوباً للأمير الأموي عبد الرحمن الداخل الذي نزل فيها من السفينة التي أقلته من المغرب سنة (٧٣٢) بدعوة من الفاتحين لاسبانيا، ولقد دشن هذا التمثال الرائع في سنة ١٩٨٧ بهمة رئيس بلدية تلك البلدة الجميلة المتحدر من أصل عربي، باحتفال رسمي تخليداً لذكرى ذلك الأمير العظيم الذي قاد جيشه الى قرطبة وجعلها عاصمة الامارة الاموية قبل أن تصبح عاصمة الخلافة، فازدهرت ابان حكمه واستقطب اليها العلماء والفنانين والمهندسين العرب من الشرق العربي: فجعل منها عاصمة عظيمة، ومن مسجدها الكبير داراً للعلم والتعليم، تاركاً

للمسيحيين واليهود الحرية في ممارسة طقوسهم الدينية شرط ان يدفعوا الجزية للحكومة.

وإذا ذهبنا الى قصر الحمراء في غرناطة وزرنا تلك المدينة الجميلة يقول لنا الدليل الذي يشرح لنا روائعه: هذا هو «فناء البركة الداخلي: PATIO DE LA ALBERCA ويقول للسياح الذين يخرجون من قاعة السفراء الى فناء آخر لايقل روعة عنه أو عن فناء الأسود: هذه هي « ساحة الجب» PLAZA DE LA ALGIBE رمزاً الى خزانات المياه الكبيرة التي شيدها بنو نصر في القصر الكبير وملحقاته، وعندما نخرج للتجول في حدائقه الغناء يقول لنا لقد جعلها العرب جنات وارفة الظلال، تتوسطها بحرات المياه المترقرقة التي يزيد من روعتها خريرها في كل ناحية وصوب، فسموها بالعربية جنات العريف التي اضحت بالاسبانية: GENARALIFE وعندما نخرج من قصر الحمراء لزيارة المدينة القديمة يقودنا الى سوقها القديم المعروف باسم: «القيصرية – ALCAISARIA وهنالك في ضاحية قريبة من قرطبة فندق سياحي بنته الحكومة في هذا القرن وأسمته:

الرصافة « LA ARRUZAFA في موقع البلدة التي شيدها قديماً الخليفة هشام بن عبد الملك للاصطياف والانسجام تخليداً لذكرى رصافة قرطبة ذاتها قلعة عربية أثرية تدعى قلعة الحرة CALAHORRA علمت مؤخراً بأن مؤسسة الكاتب والمؤرخ الكبير الدكتور روجيه غارودي اعتمدت ترميمها وتأسيس مكتبة عربية اسبانية فيها.

لابد لي أخيراً من ذكر المصطلحات العربية التي تبناها الاندلسيون والاسبان منذ القدم وأضحت تميز لغتهم الأوروبية من سائر اللغات الأخرى، فهم ينفردون بقول كلمة: إن شاء الله OJALA إذا ماعزموا على أمر ما، ويعبرون عن اعجابهم بالرقص او الغناء أو مصارعة الثيران بكلمه

الله AOLE ويمدحون الانسان الخلوق المحسن والطيب بقولهم له : ليبارك الله الأم التي وضعتك! BENDITA EA LA MADRE QUE TE PARI لهذا كله نقول إن البصمات العربية التي نشروها في إسبانيا لم تزل بزوال سلطانهم عليها لأنها باقية حى اليوم، سنوليها مقالة أخرى وهي التي اشتهرت بصفة الفن المدجن MUDEJAR الذي يطلق حتى اليوم على الصناع المهرة والفنانين المدجنين.

* * *

نافذة على العالم

ترجمة وإعداد:
كمال فوزي الشرابي

آداب

** الكاتب والشاعر الأرجنتيني خورخيه لويس بورخيس JORGE LUIS BORGES بمناسبة مرور عشرين عاماً على وفاته (١٨٩٩-١٩٨٦).

* كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة». ومن دواوينه: «قبل لا انتهي»، «الحرية والبنادق».

I- حياته:

في إحدى حكاياته المعروفة جداً يتخيل بورخيس مكتبة هائلة تحوي «كل ما يمكن أن يُعبّر عنه في جميع اللغات» أي «مكتبة تحوي كل شيء». وفي حكايات أخرى يراكم الإشارات المكتبية وهي غالباً ما تكون خيالية. ذلك أن بورخيس هو إنسان مكتبات، فقد قضى شبابه في مكتبة والده الفاخرة والزاخرة بالمؤلفات الانكليزية. ثم عمل في مكتبة عامة ببوينس آيرس. وكان قبل احالته إلى التقاعد مديراً للمكتبة الوطنية فيها.

ولد خورخيه لويس بورخيس في بونيس آيرس عام ١٨٩٩ وتوفي في جنيف عام ١٩٨٦. ينحدر من أسرة بورجوازية ميسورة و مثقفة. ربته مربيات فرنسيات وانكليزيات علمنه الفرنسية والانكليزية بالإضافة إلى لغته الأم الاسبانية. ثم انتقلت أسرته إلى سويسرا للإقامة فيها عام ١٩١٤. وهكذا قدم الفتى بورخيس امتحانات شهادته الثانوية بالفرنسية. وتعلم الألمانية وبدأ يغرف من كنوز الأدب الألماني.

أقام بورخيس في اسبانيا من عام ١٩١٩ إلى عام ١٩٢١ أوانَ اشتهرت فيها المرحلة التطرفية ULTRAÏSME، وازدهرت في فرنسا الحركة الدادائية. واندفع بحماسة في مغامرة الشعر الحر، والاستعارات الغريبة، والجمل التي لاترقيم أو علامات وقف فيها. وحين عاد إلى وطنه الأرجنتين أخذ يطبق ذلك كله على عدة كتيبات ومنشورات ومجلات مؤقتة. وكان معلمه الفكري في هذه المرحلة التطرفية الكاتب ماثيدونيو فرنانديث. وصرح فيما بعد أن كل تلك الحماسة التي بدرت منه إنما كانت نزوة من نزوات الشباب.

في عام ١٩٥٥ عين مديراً للمكتبة الوطنية ببوينس آيرس، واحتفظ بهذا المنصب حتى اضطرته إصابته بالضرارة أو ذهاب البصر الكامل تقريباً إلى التخلي عنه. ولم تمنعه هذه الاصابة من السفر والتنقل في بلاده وفي أوروبا وأمريكا. وقرئت أعماله في امريكا اللاتينية وأوروبا، وهي تتسم

بالتنوع وتبعث على الحيرة. فبورخيس هو أولاً شاعر ولكنه في الوقت ذاته قصاص وكاتب دراسات. ومع ذلك فما من اسم من هذه الأسماء يناسبه حقاً، ذلك أنه يتمتع بطريقة خاصة به تماماً من حيث مفهومه للشعر، أو للحكاية، أو للدراسة ومعالجته إياها جميعاً. فمن جهة هو كاتب عالمي لايمكن تقويمه، ومن جهة أخرى هو عاشق لمدينته بيونس آيرس ومغرم ببلاده. وتتسم الأعمال الأولى لبورخيس على وجه الدقة بغنائية عاطفية عامرة بالحنين [مجموعاته الشعرية (الولع ببونس آيرس، ١٩٢٣)، (دفتر سان مارتان، ١٩٢٩)، (الأمل الشامخ، ١٩٢٦)، (لغة أهل الأرجنتين، ١٩٢٨)...]. ولاتغيب هذه الغنائية العاطفية المفعمة بالحنين إلى الوطن عن بقية أعماله وبخاصة قصائده اللاحقة. إلا أن بورخيس دشن منذ ١٩٢٥ نوع الحكاية- الدراسة الذي سيجعله شهيراً بكتابه (تحقيقات).

ولنعدد هنا القسم الأكبر من كتبه التي ترجمت إلى كثير من اللغات الأجنبية الحية وهي [(مناقشة، ١٩٣٢)، (التاريخ العالمي للسفالة، ١٩٣٥)، (تاريخ الأبدية، ١٩٣٦)، (حديقة الدروب التي تتفرع، ١٩٤١)، (تخيلات غرائبية، ١٩٤٤)، (الألف L'ALEPH، ١٩٤٩)، (المؤلف ونصوص أخرى، ١٩٦٠)...]. ولايمكن أن نفصل أياً من أعماله عن بقيتها، سواء كانت تواريخ أو دراسات قصيرة على وجه العموم: فالمجموع يؤلف «الكون» الخاص ببورخيس، وهو كون محير كما أشرنا إلى ذلك، كما أن فيه تصنعاً وميتافيزيائية لانجد لهما نظيراً في الأدب العالمي، فيما عدا كون إدغار ألن پو لربما.

ولنعد إلى ذكر المكتبة الهائلة التي بدأنا بها دراستنا: ففي حكاية من أشهر حكايات مؤلِّفه (تخيلات غرائبية)، وعنوانها «مكتبة بابل»، يتخيل بورخيس مكتبة لا حدود لها تحوي جميع أنواع الكتب الممكن وجودها في العالم بما فيها ما تفرع منها وما وضع حولها. في هذا الكابوس التأملي ثمة جنس بشري قلق يتيه خلال القاعات بحثاً عن «كتاب الكتب»، وهو الكتاب الذي قد يجيب عن

جميع الألغاز. يتواصل هذا البحث منذ زمن طويل جداً، وحين ييأس الجنس البشري من العثور على الكتاب يحرق كثيراً من الكتب، و يتساءل بورخيس: «من يدري ما إذا كان هذا الكتاب العظيم، «كتاب الكتب»، ما يزال يوجد؟ ذلك أن كل كتاب موجود إنما هو بطبيعة الحال كتاب فريد».

تعتبر هذه الحكاية الصغيرة، وهي إحدى أكمل الحكايات في أعماله، مجازاً ورمزا لجميع هذه الأعمال. وتدخلنا حكايات أخرى متاهات، وفُسح مرايا في عوالم لم تعد تُعرف «الأناوات - جمع أنا-» فيها إذا كانت موجودة أو أنها يُحلَمُ بها من قبل «إله» مجهول كما في «الاطلال الدائرية» من كتابه (تخيلات غرائبية).

في مؤلفه (تحقيقات) ينفق شخص واقعي اسمه پيير مينار MEN-ARD أيام حياته في إعادة كتابة (دون كيخوته) . . . بالاسبانية وذلك في مطلع القرن العشرين. ويلهو بورخيس بمقارنة دون كيخوته الراهن بدون كيخوته السابق مع أنهما متماثلان تماماً.

في حكاية أخرى من (تخيلات غرائبية) يملك دين فونيس ذاكرة هي من النمو والاتساع بحيث يصرف نهاراً كاملاً ليتذكر أحداث نهار سابق. وهكذا فإن أعمال بورخيس تغوص في متاهة من السفسطات تسبب الدوار ولايدري القارىء أهي كلامية صرف أم أنها تتسم بعمق علم ما وراء الطبيعة. وعلى المَراجع- وهي غالباً ما تكون مشوبة بروح السهو على الرغم من التبحر في العثور عليها لدى فلاسفة «الأنانية» كبر كلي وهيوم وشوپنهور وكافكا وبنديتو كروتشه- أقول على المراجع ألا تجعلنا نخلط بين هذا النوع من «التحقيقات» و«التحقيقات الفلسفية»: فبورخيس ليس كاتب دراسات ولافيلسوفاً، بل هو يلعب مع المبادىء والكائنات بوساطة شيء يسكرنا ويجمدنا. وله أسلوب أنيق، بارد، احتفالي. ويبدو أنه ذو منطق رصين ينقل إلى القارىء أكثر التأملات جنوناً على مسافة من الحياة «العادية» هي ذاتها لانهائية.

إلا أن بورخيس الآخر يظهر، في أي وقت وفي أكثر الحكايات أو الدراسات عجائبية، ضائعاً هذه المرة في دوار آخر هو الحنين إلى ماض شخصي أو وطني لربما لم يوجد قط. وأعني هنا ببورخيس الآخر بورخيس بيونس آيرس، و شوارعها، وبيوتها، وسكانها، وضواحيها التي تضيع في السهل المعشوشب الكبير - اليامپا - . وعلى هذا فإن أعمال بورخيس تستطيع أن تملأ القارىء المثقف بالقلق أو تسحره، أو تقلقه وتسحره معاً بحسب طبيعته وقابليته. ومن البدهي القول إنها ليست «سهلة» ولا «شعبية». وتتزين هذه الأعمال بآثار تبحر وإغراق في الثقافة لعل التصنع يغلب على بعضها - فبورخيس لم يستطع قط أن يقرأ «مكتبة بابل» بأكملها - ، ولذلك فإن هذه المكتبة تبدو بعيدة عن الواقع، وعن الجسد، وعن العواطف أيضاً. إن أعمال بورخيس بالأبيض والأسود، وهي أعمال تناقضية كتب عنها الكاتب نفسه صفحات جميلة، بعد أن أصبح ضريراً كالمشرف على مكتبة في إحدى حكاياته.

تحدث النقاد بصدد بورخيس عن «جمالية الذكاء» وعن المُتَعِيَّة -HÉDONISME[1]، ولكن هذا الفكر المتاهي يرفض جميع التعاريف والتصانيف فهو يشبه بعض الرخويات البحرية التي تخلق لذاتها صدفات ذات تعقيد عجائبي يظل مخططها وتنفيذها الأساسي غير قابلين للفهم على الاطلاق.

جُمعت قصائد بورخيس التي كتبت ما بين ١٩٢٣ و١٩٥٨ في أعماله الكاملة المنشورة عام ١٩٦٤. ثم أصدر مجموعته الشعرية (ذهب النمور) عام ١٩٧٤. ولا يمكن فصل شعره عن بقية أعماله كما ذكرنا آنفاً فهو يحوي الموضوعات ذاتها: المتاهة، فوضى العالم، القرناء، انتقال الأرواح، إلغاء الأنا، تطابق سيرة أي إنسان مع سير جميع البشر، الحلولية، العودة الأبدية، الذاكرة... كما نعثر في شعره على النَّوَسان ما بين كون مثقف ومدرع بالأقوال المأثورة وكون حنيني حيث يستوحي فجأة الريودو لاپلاتا، وهي ضاحية من ضواحي بونيس آيرس، والاتساع المحير للسهل المعشوشب الكبير أو اليامپا. هنا، وبطبيعة الحال تأخذ هذه الموضوعات أشكال الصور

التي تتكرر هاجسياً من قصيدة إلى أخرى، ومن ديوان إلى ديوان. والواقع أن الشاعر قد كتب صونيتات بذل في صنعها جهداً كبيراً من الناحية الشكلية. ولقد أجبرته الإصابة في عينيه منذ عدة سنوات أن يملي قصائده وحكاياته، و أن يرجع إلى اتباع أشكال أكثر بساطة وشعبية و«شفهية». وهكذا زاد اقتراب حكاياته من حكايات التقاليد الأدبية الأرجنتينية - كحكاية هورائيو كيروغا - بعد أن كانت من قبل أعاجيب من الاختراع والتصنع.

أثر خورخيه لويس بورخيس تأثيراً كبيراً في أدب بلاده وبخاصة في أديب يصغره سناً هو خوليو كورتاثار (١٩١٤-١٩٨٤)، ولاشك في أن وحدانيته تمنع من أن يكون له أخلاف. وفي وسط روائيي الإجنتين الذين ساروا في طريق الالتزام بالواقعين الاجتماعي والسياسي يبدو بورخيس مجمداً في أبدية هواجسه واستيهاماته. ومن المؤكدأن آراءه التي اشتهر بأنه محافظ فيها لم تظهر قط في كتبه.

اتهم بورخيس أحياناً بأنه مواطن عالمي، وبأنه غريب عن الواقع اللاتيني الأميريكي. ومع أنه لم يهتم بأساطير أمريكا اللاتينية وشعوبها فهو على الدوام لاتيني أمريكي على الرغم من تدريسه الأساطير السلتية والجرمانية والشمالية في جامعات بوينس آيرس. إنه لاتيني امريكي بفهمه معنى الكون، ومعنى الغرائبي، ومعنى الفُسَح الهائلة للزمان والمكان. وليس من العسير أن نعثر على هواجس مماثلة لهواجسه عند غبرييل غرثيا ماركيز مثلاً على ما في أعمالهما من اختلاف كبير. ولاتشبه مواطنيته العالمية أية مواطنية أخرى: إنها مواطنية بوينس آيرس، مدينة المهاجرين الكبرى، المفتوحة في الوقت ذاته على أوروبا وأمريكا، والمفصولة أيضاً عن أوروبا وأمريكا بالمحيط الأطلسي الكبير والپامپا الشاسعة.

قال عنه الأديب والناقد الفرنسي جان كاسو CASSOU: «يملك بورخيس عبقرية منهجية ولكنها عبقرية لاتحبس ذاتها في منهج واحد على الإطلاق. يمنهج بحيوية شيطانية لاتتعب في كل اتجاه وعلى الدوام بحيث إنه

لايعارض منهجنا بمنهج مضاد . . . بل بامكانية مناهج تدوخنا ولايمكن أن تبدو لنا عبثية . إنه يثير القلق والاضطراب باستمرار وبلا شفقة في أقل مظهر من المظاهر التي تمثل لنا نظام الأشياء، ويقلب علاقتنا بالزمان والمكان، وعلاقتنا كذلك بالحياة والموت».

II تحليل بعض أعماله:

١- (الألف):

نشر هذا العمل عام ١٩٤٩ . يضم سبع عشرة أقصوسة أنواعها مختلفة على الرغم من أنها جميعاً تمثل عالم بورخيس الغرائبي . بعضها يمثل تنويعات ثقافية متألقة حيث يلعب الفكر مع ذاته بطريقة لاتنتهي . ونذكر من هذا البعض «الظاهر» و«الملكان والمتاهتان» ، وهذه الأقصوصة الثانية تجعلنا نتابع كائنين يتهالكان على أن يعارض أحدهما الآخر ويدمره، ولكنهما يعلمان، «الذى وصولهما إلى الجنة، إنهما لايشكلان، أمام الألوهة التي لايسبر كنهها، سوى شخص واحد هو نفسه» . ويعالج بورخيس هذا الموضوع بما يؤثره من هاجس بالتماثل المضاعف.

ويذكرنا بعض الأقاصيص أن بورخيس ذا الأصل الانكليزي والاسباني والبرتغالي هو مع ذلك كله ارجنتيني المنشأ والهوى . وسواء عالجت هذه الأقاصيص حكاية الغاوشو GAUCHO - الراعي الارجنتيني- باعتباره وجهاً أدبياً كما في «الميت» و«سيرة ذاتية» ، أو عكست الحياة الراهنة للأرجنتين كما في «الانتظار» و«ايمائونت»- وقد أخرجت هذه الأخيرة للسينما - فإن جميع هذه الخلفيات من جميع الأنواع ليست سوى مسوّغات أو زينات ضبابية يستخدمها الكاتب ليعيد خلق هالة السر التي ستأسر القارىء، وأقصد سر الوعي الإنساني الضائع في متاهة دائمة حيث جميع التناقضات بين المذهب، وجميع التجاوبات، وجميع التماثلات ممكنة خارج المكان والزمان . كونٌ ذو وجهين متعاوضين- يمكن استعمال أحدهما عوضاً عن الآخر- ، عالم- جانوس [٢] حيث وجها الاله يمكن أن يتطابقا . . . عالم مبارزة : ذاك هو عالم بورخيس .

ومما يستوقف القارىء طويلاً سلسلة الأقاصيص التالية: «الخالد»، «كتابة الله»، «بحيث ابن رشد»، ويمكن أن نضيف إليها أقصوصة «الألف» التي أعطت الكتاب عنوانه. هنا تبلغ نزعة بورخيس إلى أن تجعل من الإنسان في الوقت ذاته بانياً لوجوده ومخرباً له درجتها القصوى. يقول بطل أقصوصة «الخالد»: «أنا الإله، أنا البطل، أنا الفيلسوف، أنا الشيطان، أنا العالم، وهي طريقة متعبة في القول إنني غير موجود». وهكذا يعود بورخيس إلى موضوع النهائي- اللانهائي واللانهائي- النهائي، والمحدود المنفتح على اللامحدود وبالعكس، هذا الذي تستند إليه ميتافيزيائيته. فمن الوحدة تنشأ جميع الوحدات: «إن الألف هي نقطة من نقاط الفضاء تحوي جميع النقاط»، إنها «المكان الذي توجد فيه جميع أمكنة الكرة في مشاهدتنا إياها من أية زاوية كانت». ويجب أن نتصور أن جميع الوحدات تؤدي إلى الوحدة النهائية. وهكذا فإن الشعور بالغليان السديمي الذي لايفسر ولايمكن تفسيره، والذي يتملك القارىء، يترافق تدريجاً بشعوره الضاغط الصرف بأن هذه المتاهة المرعبة لايمكن إلا أن تنجم عن تنظيم دقيق ومنهجي للعالم.

والواقع، وبخلاف كافكا الذي يعرض في أعماله الانعكاس المباشر لقلقه الشخصي أو بخلاف ادغار ألن پو الذي يستخدم الكتابة ليعبر عن مرضه وهو الفصام، يستعمل بورخيس الغرائبي المروع- على الرغم من أنهم قارنوه بهذين الكاتبين الشهيرين- كأداة تنطبق تماماً على بحثه الأدبي والجمالي الصرف. فهو ينحت أقاصيصه بفن وحذق حيث يمتزج التبحر الواسع في الثقافة والتخيل العفوي. ولحسن الحظ يظل أسلوبه مرتبطاً بالهدف المنشود: عدم استعمال أل التعريف والضمير المحدود، عدم الانضباط في استعمال المصطلحات، صور مبهمة، كل شيء محسوب ومختار بمنتهى الدقة.

وبعد فان كتاب (الألف) يعتبر زهرة من أجمل الزهرات في الحديقة الغرائبية التي زرعها بورخيس وسيَّجها وعُني بها بغية تقديم الجمال والمتعة للهواة المتنورين.

٢- (المؤلِّف – أو الخالق – ونصوص أخرى):

يدعو بورخيس قارئه، من السطور الأولى، إلى تتبعه في رحلته الأسطورية والأدبية. عشرون أقصوصة وثلاثون قصيدة تكشف لنا عن فكر متألق ينقلنا من هوميروس إلى ثربانتس بالروح المرحة ذاتها. ولكن سواء كان المقصود بورخيس ناثراً أو شاعراً فإنه يبقى على الدوام الإنسان نفسه تجاه العالم، وكذلك في البحث عن نفسه، وقد ارهقته هواجس عديدة، أكثرها خطورة هاجسا الموت والخلود.

في (المؤلف – أو الخالق – ونصوص أخرى) نلمس أن حزن هوميروس يخف، بعد أن أصبح ضريراً، حين يفكر «بأن الضجة التي أثارتها ملحمتاه الالياذة والأوذيسة – وهما قدره الرائع – قد انقلبت إلى غناء ممتع ورنين عذب في ذاكرة البشر». ولكن على الرغم من هذا الأمل الواعد بالمجد الدائم يلاحظ بورخيس بمرارة «أننا نجهل ما أحسَّ به لدى دخوله ظلام الأبدية».

إن ما وراء الحياة وما فوق الطبيعة يفتنان بورخيس. – يتلاقى في بلاد البرتغال محاربان هما كيروغا وروساس فيقيمان بينهما «حواراً للموتى» حيث يعطي كيروغا درساً في الأخلاق متبجحاً بأقدامه. يَعلَمُ رفيقه أن دخول الأبدية يفترض صيرورة أبدية فيقول له: «حذار! ها نحن الآن نتغير».

في «المشكلة» يفترض بورخيس وجود نص عربي يروي أن دون كيخوته قتل رجلاً. يسعده أن يخلق ما ليس قابلاً للاحتمال حيث يوجد التخيل. على أن الحكاية لاترد إلا لتسمح له بأن يعبر عن نفسه. «على أية حال سيكون على الدوام مجنوناً، فالموت والسحر شيئان مشتركان لديه». ذلك أن «القتل والانجاب عملان إلهيان أو سحريان يصعّدان الوضع الإنساني».

في «وردة صفراء» يتحدث بورخيس عن امرأة فتية جاءت لتضع وردة صفراء في إناء قرب الفارس ماران الذي يواجه دور الاحتضار. «يرى ماران الوردة كما استطاع آدم أن يراها في الفردوس». فالغرض – الوردة يحل

محل الوردة التي ترمز إلى الأبدية، وينذر بالموت. وهكذا ننتقل إلى وسط أحد العوالم الغرائبية والشعرية الغالية على قلب بورخيس.

وتقدم لنا الأقصوصة التالية وعنوانها «الشاهد» رجلاً «يبحث بمنتهى التواضع عن الموت كما يبحث عن الرقاد». ويوحي هذا الواقع العادي إلى بورخيس هذه الفكرة المؤثرة وهي أنه لدى موت أي إنسان يفقد العالم الحي شيئاً ما مهما تكن أهمية الميت وشأنه. ويتساءل بورخيس عما سيفقده العالم لدى موته هو: هل يفقد «مظهراً عاطفياً هشاً؟».

وتتبدى لنا «الساعة الرملية» غرضاً - رمزاً. «طقس إسقاط الرمل طقس لانهائي، ومع الرمل تغادرنا الحياة». نفكر هنا في تحول محدث لاسطورة الباركات PARQUES[٣].

«كل شيء ولاشيء» هي قصة حياة شكسبير كما يراها بورخيس، شكسبير الذي يتألم لأنه لا يستطيع أن ينفصل عن مخلوقاته. إنه يحبها لدرجة يصبح معها على التوالي قيصر، وجولييت، وما كبث... ويبرز يأسه من أنه يصير جميع هذه الشخصيات من دون أن يكون هو نفسه، فيسأل الإله الذي يجيبه: «(...) حلَمتُ بالعالم كما حلَمتَ بأعمالك. وها أنت مثلي الجميعُ ولا أحد في الوقت ذاته». وحده بورخيس يستطيع أن يتصور حواراً بين الاله وشكسبير.

في أقصوصة «بورخيس وأنا» يدعو الكاتب القارىء للتمييز بين شخصين: بورخيس الذي تحدث له الأمور، والمتفرج بورخيس: «أحيى وأجعل نفسي تحيى لكي يستطيع بورخيس أن يجعل أدبه يزهر، وهذا الأدب يسوِّغ وجودي». إنها لطريقة ذكية في الاعتذار من القارىء عن تذوقه ضروب الخداع والسخرية.

في القسم الثاني من هذا المؤلَّف جمع بورخيس مجموعة من القصائد التي تعود فيها موضوعات الساعة الرملية والقمر والوردة والمرايا. وهكذا فإن القمر يتحدث عن فيثاغوروس الذي كتب بالدم على مرآة، ولكن البشر

لايقرؤون فيها سوى انعكاس تلك المرآة الأخرى التي هي القمر. أما بورخيس فيؤلهه ويذهب حتى إلى الادعاء بأنه يفسر الظاهرة البشرية.

«النمر الآخر» قصيدة تتوسع في مجاز معقد وباروكي هو مجاز نمر البنغال الرهيب «متمماً دوره في الحب والمتعة والموت» وهي أيضاً قصة النمر الذي ولد من حلم الشاعر و«المنهج الرهيب للكلمات البشرية».

وتختتم قصيدة «فن شعري» هذه المجموعة. وورد في القصيدة «أننا نُضيِّع أنفسنا كالنهر/ وإن الوجوه تمر كالماء» أوَانَ لايعود الموت رقاد كل ليلة... وعلى أية حال فالفن يجب أن يكون كهذه المرآة التي تكشف لنا وجوهنا الحقيقية. ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن الفن لدى بورخيس هو بشكل أساسي انعكاس الإنسان وتعبيره. ولكن ما يسحرنا خلال هذا الكتاب كله إنما هو وضع بورخيس في أن يصبح على التوالي هوميروس، ودون كيخوتة، والسندباد، وأوليس، وكولردج، وأن يعيش مآسيهم وأهواءهم أوَانَ يتكلم عنهم، وأوَانَ يظهر في كتابه كظل أو كشبح يبحث عن الحقيقة الأبدية. أن الخلاق «EL HACEDOR» هنا هو المؤلف ولكنه في الوقت ذاته الساحر الذي يفتننا بأفكاره.

٣- (قصائد ١٩٢٣ - ١٩٥٨):

نشرت عام ١٩٥٨، وكان بورخيس قد بلغ من الشهرة مبلغاً مكنه من أن يرى الواقع، من دون أي لجوء إلى العنف، ويسبر غوره ويتأمل أعماقه ليكتشف متاهاته التي لاتحصى. ونذكِّرُ القارىء بأن هذه القصائد التي كتبت ما بين عامي ١٩٢٣ و١٩٥٨ تضم: [«الواقع بيوينس آيرس، ١٩٢٣»، تضم: [«الولع ببوينس آيرس، ١٩٢٣٣»، «القمر المقابل، ١٩٢٥»، «دفتر سان مارتان، ١٩٢٩»، «تآليف أخرى»]. ونجد لدى بورخيس الفتى وبورخيس الكهل المسيرة ذاتها خلال خمس وثلاثين سنة. والواقع أن أعماله تقدم لنا انطباعاً بالوحدة لايناقش بفضل بضعة عناصر دائمة هي البحث عن اتجاه ميتافيزيائي تحت مظهر الواقع اليومي: سر بوينس

آيرس وصورتها الجانبية، الموت باعتباره قلقاً حيوياً، أشباح الشخصيات العائلية والتاريخية، الألعاب، الأحياء القديمة، روح الأشياء، شواهد القبور، الزمان، المنظر الداخلي للسهل المعشوشب الكبير- الپامپا -PAM PA-، العودة الأبدية، الحياة باعتبارها معرضاً من المرايا لاينتهي، الحلم.

فريدةٌ وصعبةٌ هي التجربة الشعرية التي عاشها بورخيس. ويجد القارىء، في تقرّيه المستمر، تتابعاً من الأضواء والأسرار؛ ويواجه الزمن مع الكاتب مبدأً للتدمير وولادةً جديدة دائمة، ويهرب إلى عالم ظاهره مغلق، ويبلغ المستقبل ويرفض مصيراً بني على الخداع والمكر. ويقوده الشاعر بورخيس إلى مملكة «الممكن»، ذلك أن كل شيء ممكن فيما وراء الإنسان وفيما وراء حدوده.

إن صوت بورخيس وقصائده بالاسبانية والانكليزية تشكل ينبوعاً من القلق لاينضب، وقطيعة مع القوانين الفيزيائية المقبولة. بلى، إن صوت بورخيس وعالمه وشعره وحضوره الشفهي وموضوعاته لتشكل صورته الذاتية، و في الوقت ذاته صورة بوينس آيرس وصورة القدر الإنساني الذي لايقهر. وتتميز (قصائد ١٩٢٣- ١٩٥٨) بأنها عمل الإنسان الذي كتب: «أحس بخوف من الجمال، فمن تراه يجرؤ على إدانتي إذا كان قمر عزيمتي الكبير يصفح عني؟».

٤- (التاريخ العالمي للسفالة):

يقدم لنا بورخيس في هذا التاريخ العالمي للسفالة، وهو كتاب صغير، بعض «السفلة» الذين اختارهم والذين يقول عنهم في المقدمة انهم ليسوا سوى «مظاهر» و«صور طافية على السطح». وقد دقق في حيواتهم، على عدة مشاهد، بفضل التحول الباروكي في واقعهم وهكذا تمر أمامنا على شاشة بورخيس صورة «لازاروس موريل» وهو شخص باع عبداً له أسود عدة مرات بحجة عتقه ثم قتله، وصورة «توم كاسترو» الذي جعله جنيُّه الشرير «بوجي» ينتحل هوية إنسان مفقود ثم ينتهي به الأمر إلى السجن بعد

موت «بوجي»، وصورة القرصانة الصينية «شينغ»، وهي أرملة رهيبة تصارع باسطولها الكورسيكي سفن الأمبراطور، وصورة «الزعيم بيلي» الذي أصبح ماهراً في الرماية لكثرة ما قتل من أناس إلخ. . . ويعرض لنا بورخيس هذه الصور بروح من الدعابة الكئيبة. ويحاول هو نفسه أن يخلق «سافلا» خاصاً به في حكاية لذيذة يستعمل فيها اللهجة العامية للأرجنتين باتقان كامل، ويُظهر لنا شخص بطله مجرماً بعد أن كان شاهداً. . .

والواقع أن بورخيس تسلّى بكتابه هذا (التاريخ العالمي للسفالة) وسخر هو نفسه من عنوانه على ما فيه من «تفخيم وحذلقة». . . وينجح كالعادة في تسلية القارىء وهو يفتح له خلفيات زاخرة بالجرأة والاقدام تشرف على ميادين مجهولة تقريباً.

٥- (تاريخ الأبدية):

بدأه بورخيس عام ١٩٣٣، وهو يترجم بشكل ممتاز مشاغل مؤلفه الثقافية. والمقصود، كما في (التاريخ العالمي للسفالة)، عدة دراسات فيها تناقض أحياناً ولكنها متألقة على الدوام. تطرق هذه الدراسات موضوعات مختلفة مع الإشارة إلى أن بعضها يرتبط بالموضوع العام للزمن وتنويعاته الموجودة كلها باستمرار.

تفتتح دراسة «تاريخ الأبدية» هذا المجلد وتعطيه عنوانه. ويشير بورخيس في البداية إلى النظريات الاغريقية ويفندها جزئياً: إفلوطين PLOITIN وكونه المُجْمَعُ عليه-، أفلاطون وعقيدة النماذج المثالية «مفهوم الإنسانية الأبدية». ثم ينتقل إلى تحليل الوضع المسيحي فينتقده بدءاً من (اعترافات القديس أوغسطينوس): -«أنا الألف وأنا الياء، أنا البداية وأنا النهاية»، الأمر الذي يجعل من الأبدية خاصية أو صفة للقدرة الروحانية اللامحدودة التي يملكها الله. ثم يبين بورخيس الحاجة المطلقة إلى الأبدية لدى الإنسان قبل أن يقدم نظريته الشخصية. ويفعل ذلك وهو يستند إلى إحدى تجاربه في إحدى الليالي، وتذكره هذه التجربة بتجربة أخرى قديمة

عاشها قبل ثلاثين عاماً. يقول: «لا لأنني افترضت واعتقدت بصعودي من جديد مياه الزمن بل لأنه كان لديّ حدس بأنني أصبحت امتلك المعنى الخفي، أو بالأحرى المعنى الغائب لكلمة «أبدية» التي لايمكن تصورها».

في دراسة أخرى يعالج بورخيس، بما عرف عنه من رهافة ودقة، «الإشارات والألغاز» في الشعر الايسلندي وما يحويه من توافقات وتعادلات نحوية، ويعطينا نبذة عن تاريخ هذا الشعر ويورد أمثلة عديدة عنه فيمنح رموزه قيمة تختلف عما في الرموز الشعرية العادية من بساطة. ثم يحدثنا بعد ذلك عن المجاز فيرجع هذه الصورة في الأسلوب إلى مجموعات من التشابيه التي تجمع بين النجوم والعيون، والمرأة والزهرة، والزمن والماء، والشيخوخة والغسق، والنوم والموت. . . ويستعرض لنا بتبحره الثقافي المذهل التفسيرات التي نجمت عنها منذ أرسطو حتى العهد القديم لينتهي بالقول: «المفاهيم محدودة. وقوة مجاز أو ضعفه إنما تكمن في استعمال الكلمات».

وتستهويه عقيدة «الدورات الزمانية» أو «العودة الأبدية». ويفتنه المفهوم النيتشوي الذي يحدد عدد الذرات وبالتالي امتزاجها بعضها ببعض ويفترض أن «الكون» يجب إذن أن يعاود بدءه أو يعود من جديد، ولكن هذا المفهوم يثيره فيتألق في تفنيده بفضل المفهوم الذي أتى به جورج كانتور GEORG CANTOR[٤].

وعلى أية حال فإن بورخيس لايأخذ بتكرار الدورات الزمانية، بل بنظرية التماثل ومن خلال تثبيتها يدعنا نلامح الهدف المفضل في بعض أقاصيصه الغرائبية. ويعود إلى هذا الموضوع في «الأزمنة الدائرية» ويجعل منه تأريخاً ويضبط مفهومه الخاص. ويتجاوز الدورات الزمانية المتماثلة فيفكر في الدورات المتجانسة وبذلك ينضم إلى ماركوس أوريليوس[٥]. وهكذا يغدو التاريخ العالمي تاريخ إنسان واحد، ويصبح الحاضر شكل كل حياة.

ويورد بورخيس في نهاية الكتاب اشارتين احداهما إلى «الخليفة

العباسي المعتصم»، والثانية إلى «فن الشتائم»، وبذلك يخضع للفحص والنقد مختلف الأشخاص الذين ترجموا كتاب «ألف ليلة وليلة»، ويعتبره بورخيس قمة من قمم الأدب الخارق أو الغرائبي: فأما المترجم انطوان غالان GALLAND، وهو أول من ترجم الكتاب إلى الفرنسية، فإن ترجمته باهتة جداً. وأما المترجم لان LANE فهو كثير الاحتشام. ويعكس ريتشرد بورتون BURTON البريطاني في ترجمته الانكليزية حياته المضطربة. ويبقى الدكتور ماردروس MARDRUS الفرنسي أفضل المترجمين على الرغم من الحرية التي اتبعها في ترجمة النص.

وأما الترجمات الألمانية لكل من ج. ڤيل WEIL وماكس هاننع HANNING وسواهما فإنها كلها، على الرغم من أمانتها، هزيلة تثير الحزن في النفس، وذلك لأن هؤلاء المترجمين لم يعيدوا التفكير فيها من خلال الروح الغرائبية الألمانية. ويقول بورخيس: «ماذا كان كافكا قد صنع حيال ذلك؟». ويفكر القارىء: «ماتراه بورخيس بصانع حيال ذلك؟».

قصد بورخيس إلى تقديم عمله هذا بأسلوب غير مترابط، وكلمات قوارص، ودعابة خفية، وأكد في هذا الكتاب، مرة أخرى، أنه في أحسن حالاته كأديب عالمي حقيقي.

علوم

●● (في معركة حطين انهزم الغرب أمام صلاح الدين)

معركة حطين في نظر المؤرخين الغربيين) مقال بقلم المؤرخ الفرنسي جان ريشار RICHARD.

شكل الالتحام الذي جرى بين جيشي صلاح الدين سلطان مصروسورية وغي دو لوزينيان ملك القدس، في مطلع تموز ١١٨٧، مرحلة حاسمة. أولاً لأنه أتى على إبادة جيش الفرنجة، وثانياً لأنه أثار الكثير من المناقشات الحامية.

فمنذ تسعين سنة كان الفرنجة FRANCS – أو الصليبيون CROI-SÉS – قد وطئوا أرض الشرق. ومن الدول الأربع التي أسسوها كانت كونتية الرهاء COMTÉ D'EDESSE في شمال سورية هي الوحيدة التي زالت. وتماسكت الدول الثلاث الأخرى غربي الانهدام الكبير الذي تجري فيه أنهار العاصي والليطاني والأردن، وامتدت مملكة القدس حتى شرق هذا النهر الأخير والبحر الميت ووصلت إلى البحر الأحمر: وشكلت هذه المنطقة أرض الكرك CRAC والشوبك أومونريال MONTRÉAL، وقطعت الطريق التي تؤدي من سورية إلى مصر.

كان يحكم هذه الدول الثلاث بالتتابع – وهي إمارة انطاكية، وكونتية طرابلس، ومملكة القدس –، بوهيمون BOHÉMOND الثالث، وريمون RAYMOND الثالث، وغي دو لوزينيان GUY DE LUSIGNAN. وكان هذا الأخير قادماً جديداً يدين بالحصول على مملكته للأميرة سيبيل SIBYLLE ابنة أموري AMAURY ملك القدس، وقد شغفت به حباً. وأثار تسمنه عرش المملكة حقد فئة كبيرة من البارونات «النبلاء» الذين انضموا إلى ريمون الثالث كونت طرابلس، وهو ابن عم الملكة وكان وصياً على المملكة حتى قدوم غي دو لوزينيان. واشتد الخلاف حتى خُشي من نشوب حرب أهلية.

أضعفت هذه النزاعات الداخلية تلاحم الفرنجة في الشرق ومنعتهم من اتباع سياسة تتسم بالتآزر والتضامن، كما أنها حدثت في أوقات عصيبة. فمستعمراتهم في الشرق لم تُزوَّد إلا باعداد من السكان تعتبر قليلة نسبياً، وهنا نتساءل: هل وُجد في تلك الحقبة بسورية عدد منهم يفوق المئة ألف؟ وكان باستطاعتهم الاعتماد على قسم من النصارى المحليين وهم أكثر منهم عدداً. إلا أنهم لم يكونوا يستطيعون الصمود طويلاً أمام الدول الاسلامية لو لم تكن هذ الدول منقسمة على نفسها بسبب نزاعاتها المختلفة: فالعرب

كانوا ضد الأتراك، والمصريون ضد السوريين، والسنيون ضد الشيعيين، وكل سلالة كانت تكره السلالة الأخرى. في هذه الأثناء، ومنذ عام ١١٨٣، ظهر إنسان مغامر من أصل كردي اسمه صلاح الدين يوسف، سماه الفرنجة سلادًان SALADIN. وكان قد انهى توحيد جميع الأراضي التي تحيط بالمستعمرات الافرنجية، وضم حلب إلى دمشق والقاهرة.

لاشك في أن صلاح الدين كانت له أهداف أخرى غير الاستيلاء على دول الصليبيين. فقد علمته تجاربه السابقة ما للفرسان والمشاة في جيوش الفرنجة من مكانة وتأثير، وعرف متانة الشبكة المرصوصة جداً التي أقامها خصومه بانشائهم القلاع والحصون وجعلها دروعاً لدفاعاتهم. وبدا أن عدم تكافؤ القوى قد فرض على الفرنجة ألا يثيروا حفيظة السلطان المسلم الذي كان حكمه يمتد من بلاد ما بين النهرين إلى الشلال الثاني على نهر النيل...

وكانت قد عُقدت هدنة عام ١١٨٤ بين صلاح الدين والفرنجة. وخُرقت في شتاء ١١٨٦ - ١١٨٧ عندما اعتدى رينو دوشاتيون RENAUD DE CHÂTILLON، وهو أمير منطقة ما وراء الأردن، على قافلة مسلمة مصحوبة بحراسة قوية كانت تعبر أراضيه في طريقها من مصر إلى سورية. وأشيع لوقت ما ان اخت السلطان صلاح الدين بين الأسرى. وطلب السلطان الغنائم والأسرى:

«ما لبث السلطان أن بعث برسله إلى الملك الجديد طالباً تسليمه الغنائم والأسرى ومن بينهم شقيقته، مؤكداً أنه لايريد خرق الهدنة... وطلب الملك غي من الأمير رينو أن يعيد إلى صلاح الدين القافلة التي استولى عليها وشقيقة السلطان. وأجاب الأمير بأنه سيد أرضه شأنه في ذلك شأن الملك في سيادته على أرضه، وأنه يرفض أية هدنة مع المسلمين».

ولجأ السلطان أمام هذا الرفض إلى استنفار جيشه وحلفائه من الأمراء و«المتطوعين للجهاد المقدس». واقتصرت العمليات على الجبهة الأرضية

وذلك لأن الأسطول المصري المتضرر سابقاً، وعمارة البيزنطيين التي استعجلها الأمبراطور إيزاك لانج ISAAC L'ANGEوالتي منيت بهزيمة أمام نورمنديي جزيرة صقلية، لم يستطيعا التدخل في النزاع. وهكذا رسم صلاح الدين خطته لتهديد الأمير رينو فجمع قواته في عشتارة بالأردن مقابل بحيرة طبرية.

أما الملك غي دو لوزينيان فلقد وجب عليه أن يتصالح مع أهم الأمراء الصليبيين وهو ريمون الثالث كونت طرابلس. وكان هذا الكونت قد خشي اعتداء الملك فعقد تحالفاً مع صلاح الدين وانعزل في إمارة طبرية أو إمارة الجليل كما كانت تسمى أيضاً، وكان قد حصل عليها كـ «دوطة» أو بائنة من زوجته. وبينما كان رسل الملك يقتربون طلب صلاح الدين من حليفه الكونت ريمون أن يسمح بمرور مفرزة من الجند «بهدف اصلاح الأضرار بأرض المملكة». ولم يستطع ريمون رفض الطلب، واشترط أن تتحدد مدة السماح بيوم واحد وأن تُنذر بحصوله المناطق المهددة. وللأسف تصور كبير الرهبان الهيكليين وهو جيرار دو ريد فور، وكان من ضمن الوفد الملكي، أن يقوم بغزوة مضادة سحقها المسلمون في ٣١ نوار. وخاف ريمون على نفسه وأمارته فتنكر لحلفه مع صلاح الدين وانضم إلى الجيش الملكي.

وكان الملك قد جمع قواته في صفورية القريبة من نابلس. ولربما تشكلت هذه القوات من ١٥٠٠ فارس، ومن عدد مماثل من الفرسان الذين يرتدون الزي التركي، وعدد كبير من المشاة الرقباء قدمتهم المدن والكنائس وانضم إليهم الحجاج العابرون والبحارة الايطاليون الموجودون في عُطَل (انظر كتاب م. بالار M.BALLARDص ٩٣). واقترب عدد المحاربين من ١٥ إلى ١٨ ألف رجل قابلهم صلاح الدين بـ ١٢ ألف فارس وبعدد مماثل من المساعدين والجنود غير النظاميين. وعلى هذا كان جيشه أكثر عدداً بمقدار قليل، أي من دون أن تكون هذه الكثرة ساحقة. وطبعاً من المستحيل الوثوق بالأرقام الخيالية التي قدمها الكتاب المعاصرون لصلاح الدين، وهم

دمشقيون، إذ ذهبوا إلى أن جيش الفرنجة كان عدده يتراوح ما بين ٢٣ ألف رجل، و٣٢ ألفاً، و٦٣ ألفاً.

سيدات وأوانس قلعة طبرية

بعد أن انهك السلطان صلاح الدين جيش الملك غي حمل فجأة على طبرية فاحتل المدينة السفلى وحاصر القلعة التي توجد فيها زوجة ريمون الثالث. وترأس الملك مجلساً حربياً، فأشاد كونت طرابلس بستراتيجية آتت ثمارها قبل أربع سنوات: ففي عام ١١٨٣ استطاع جيش الفرنجة، من دون أن يغادر خطوطه ويلجوئه إلى إخلاء البلاد من أن يصدَّ جيش صلاح الدين ويرغمه على التراجع. إلا أن ريمون نفسه لم يعد يعتقد بأنه يمكن اتباع الطريقة ذاتها هذه المرة، وقال للملك:

«وعلى هذا، يا صاحب الجلالة، وإذا رغبتم في قتال صلاح الدين فلنذهب لنعسكر أمام عكا، ولنبقَ قرب قلاعنا. أنا أعرف صلاح الدين: إن لديه من الكبرياء ما يدعوه إلى عدم مغادرة المملكة ما دام لم يجبرنا على القيام بحرب معه».

وهكذا اعتقد كونت طرابلس أن اللقاء محتوم، ولكنه اختار أن يكون على مقربة من حصون الشاطىء، هذه الحصون التي تشكل ملجأ آمناً في حال الانهزام. أما في حال الانتصار فإن انسحاب صلاح الدين سيجر عليه كارثة. ونعته كبير الفرسان جيرار دو ريدفور بالجبن، بينما تحمس بقية الفرسان وقد علموا بالهجوم على طبرية وهتفوا: «لنذهب إلى نجدة سيدات طبريا وآنساتها!». وهكذا تحرك الجيش إلى الأمام وعسكر على نبع القُرَّة CRESSON– النبات المعروف الذي يؤكل– وهو نبع غزير يقع في منطقة الناصرة.

وعاد قواد جيش الفرنجة إلى النقاش. فاقترح ريمون الثالث أن يحصن الجيش مواقعه بانتظار بداية التفكك الذي سيصيب جيش المسلمين، آخذاً في الحسبان صعوبة التقدم نحو طبرية. وحاز موافقة الجميع إلا أن كبير

الهيكليين جعل الملك يعدل عن قراره. وهكذا صدر الأمر، يوم الجمعة في ٣ تموز ١١٨٧، بالسير إلى المدينة المحاصرة.

ويبدو أن صلاح الدين تلقى بفرح نبأ هذا التغيير في الوضع كما لو أن مخططه كان يهدف إلى اجتذاب الفرنجة للالتحام معهم في موقع مكشوف. ويورد كاتبو سيرته أنه هتف قائلاً: «ما طلبناه تم، وما كنا نبحث عنه قد حصل، ومانريده تحقق. الحمد لله! لنا السعادة المتجددة، وضربة السيف الحادة، والشجاعة الثابتة، والنجاح الجاهز! حين تتم هزيمتهم، وحين يُقتَل جنودهم أو يؤسرون، فما من أحد سيدافع عن طبرية وضفافها، وما من أحد سيمنعنا من غزوها». وما هو مؤكد أنه أمر قواته بأن تتهيأ لملاقاة الفرنجة.

واصطدمت الطلائع في نحو منتصف نهار الخميس. ووجب على صفوف الفرنجة أن تتخذ وضعاً حربياً ملائماً، الأمر الذي أبطأ سيرها كثيراً، خصوصاً وأن نبال الأعداء كانت قد أنهكتها. وحين اقترب الليل بدا أن هذه الصفوف مازال يلزمها قطع مسافة طويلة من اثني عشر إلى خمسة عشر كيلومتراً للوصول إلى طبرية. وبدلاً من أن يستمر الجيش في السير اقترح ريمون الانتقال مسافة عدة كيلومترات إلى الشمال لقضاء الليل على مقربة من قرية حطين حيث يوجد الينبوع الوحيد، الصالحة مياهه للشرب، على هذه الهضبة القاحلة. ولكن المسلمين كانوا قد سبقوا الفرنجة، فاضطر هؤلاء إلى أن يعسكروا، بعد يوم مرهق، من دون أن تكون لديهم امكانية الشرب وسقاية رواحلهم. واستمرت نبال المسلمين تنهال عليهم وتوقع الضرر بهم. وشعر المسلمون بـ« أن الله وحده قادر على خلاصهم» من وضعهم الخطر على اعتبار أن نهر الأردن كان وراءهم والأعداء أمامهم.

ولقد نسب المؤرخون إلى صلاح الدين لجوءه إلى خُدَع من شأنها إثارة جنون الفرنجة وخيولهم العطاش. ومن هذه الخدع ايقاده نيراناً عظيمة من الأعشاب والأشواك بينما ارتال من الجمال تنقل من بحيرة طبرية أحمالاً من الماء وتسكبها في حياض هائلة أمام أنظار الأعداء. على أن هؤلاء لم

يستسلموا. وكانت خطتهم الحربية تقوم على إرسال دفعات من صفوف متراصة كانت تكنس أمامها كل شيء. وكان المشاة الذين يغطون الفرسان المنظمين في وحدات تدعى «أفواجاً» يفتحون صفوفهم ليمرروا المهاجمين من جيشهم ثم يغلقونها. وحارب سكان البلاد واللاتينيون بالمستوى ذاته من الاقدام. وتشير النصوص إلى أن الفرسان المتزيين بزي الأتراك قد أبلوا بلاء حسناً. ولكن ما لبثت بوادر الردة أن ظهرت إذ بادر خمسة فرسان من «فوج» كونتية طرابلس إلى إعلام صلاح الدين بتخاذل الجيش الملكي. وفي المرحلة الأخيرة من المعركة تفرق المشاة وتركوا الفرسان وخيولهم بلا تغطية معرضين لوابل من سهام المسلمين.

وأمر الملك بالهجوم، وترأس ريمون الثالث قيادة الفوج الأول. وأدركت وحدة المسلمين المقابلة، بقيادة تقي الدين ابن أخت السلطان، أنها لن تقوى على مقاومة الهجوم ففتحت صفوفها وتركت الكونت ينساق في شعْب ضيق يسمى «وادي إربل» وينحدر نحو بحيرة طبرية. ثم عادت الوحدة فأغلقت صفوفها وتركت ريمون وفرسانه منعزلين عن بقية الجيش الافرنجي. وتعرضت مجموعة فرسان الكونت للمزيد من السهام، ومات منها عدد كبير، أما الناجون فقد وصلوا إلى ضفة البحيرة. ولم تستطع بقية الأفواج أن تلحق بهم.

عندئذ قرر غي دولوزينيان أن ينصب خيامه على مرتفع «قرن حطين»، وهو موضع عالٍ يستطيع الفرسان منه أن يوالوا هجماتهم على أمل أن يمزقوا شمل الحرس المحيط بصلاح الدين، كما حدث في عام ١١٧٧ بمونجيزار MONGISARD إذ استطاع الملك بودوان الرابع، على الرغم من تألب جيش المسلمين عليه، أن يهزم السلطان وجنوده. وكان بالامكان التوصل بمثل هذه الخطة إلى نتيجة، إلا أن تنفيذها هذه المرة لم ينجح كما يشهد بذلك ابن السلطان صلاح الدين وكان يرافقه في هذه المعركة: «كانت تلك معركتي الأولى، وكنت أحارب إلى جانب والدي. حين انسحب ملك الفرنجة من الجبل قام رجاله بهجمة ناجحة وردوا المسلمين حتى الموضع الذي

كان يوجد فيه أبي. نظرت إليه فرأيت ما أصابه من اضطراب وشحوب وهو يمشط لحيته بيده، ثم انطلق بحصانه إلى الأمام صائحاً «فليخسىء الشيطان». عندئذ هجم المسلمون على الأعداء الذين انسحبوا إلى الهضبة. وحين رأيتهم يفرون والمسلمون في أعقابهم هتفت من فرحي: «لقدانتصرنا عليهم»، إلا أن الفرنجة هاجموا من جديد رجالنا حتى المكان الذي كان يوجد فيه أبي. ومن جديد اندفع أبي مع المسلمين إلى الأمام وصدوهم ثم لاحقوهم حتى الجبل، فصرخت مجدداً «لقد هزمناهم»، ولكن أبي التفت نحوي وقال لي «أهدأ يا بني. لن نهزمهم ما دامت هذه الخيمة قائمة على الجبل». في تلك اللحظة قُلبت الخيمة الملكية، فنزل السلطان من على جواده وسجد على التراب شاكراً الله وفي عينيه تترقرق دموع الفرح».

كان انتصار صلاح الدين كاملاً وساحقاً. وفيما عدا ريمون الثالث وثلة من باروناته وفرسانه الذين رافقوه لم ينجُ من القتل سوى عدد من الفرنجة المحاربين وبينهم رئيسا مؤخرة الجيش باليان ديبلان وجوسلن ديديس أمير الرهاء سابقاً. وقد توجه أحدهما إلى القدس، وثانيهما إلى عكا. ولم يبقَ إلا أن يُذبحَ الفرنجةُ أو يؤسروا هم ومساعدوهم بعد أن ألقوا اسلحتهم واستسلموا. وفُصلت رؤوس عدد كبير من الأحياء والموتى، وكتب أحد الدمشقيين: «كان عدد الرؤوس التي رأيناها يبلغ كل يوم عدد رؤوس البطيخ». وسيق قطعان من الأسرى إلى أسواق النخاسة. وأمر صلاح الدين باحضار الزعماء المسجونين وهم الملك غي الذي استطاع أحد الأكراد واسمه «درباس» أن يأسره، وكبير الفرسان الهيكليين، والبارونات الذين ظلوا على قيد الحياة. وعاملهم السلطان صلاح الدين معاملة إنسانية، وأمر بتقديم الماء إلى الملك، ولكن حين مد الملك يده بالكأس إلى الأمير رينو دوشاتيون غضب صلاح الدين، مذكراً الحضور بيمينه الذي أقسمه ويقضي بقتل الأمير - وهو الذي سلب القافلة - إذا وقع في أسره. ورد رينو بوقاحة ورفض أن يتخلى عن معتقده، ولو

فعل لنجا من الموت، عند ذاك ضربه صلاح الدين بسيفه فبتر له ذراعه ثم أجهز حرسه عليه.

وأمر صلاح الدين بقتل جميع الفرسان الهيكليين- الداوية، فرسان المسيح الفقراء-، والاسبتارية- فرسان القديس يوحنا- والمتزيين بالزي التركي، واعتبروا في مجموعهم كمن يرتد من المسلمين. وقد أفتى بصحة هذا القتل الفقهاء ورجال الدين من بطانته. واستولى المسلمون على «الصليب الأكبر»، وهو الرمز الحقيقي للمملكة: وكان اسقفان قد تواليا على حمله في أثناء المعركة وقتل أحدهما. وكانت الغنائم هائلة.

ومما شكل أقصى الخطورة هو أن المملكة اصبحت من الآن فصاعداً بلا دفاع. وسارع صلاح الدين إلى جني ثمار انتصاره، فانتشر جيش المسلمين في جميع أرجاء السامرة يسلب السكان ويحيلهم عبيداً يباعون بأبخس الأثمان. وكانت المراكز على الحدود ممونة تموينا جيداً، واحتفظت بحامياتها، لذلك استطاعت أن تقاوم حكم المسلمين لسنوات عديدة. أما المراكز الأخرى، وقد خلت من المدافعين، فقد هرعت إلى الاستسلام بعد أن أصدر السلطان أمره، كسباً للوقت، بالابقاء على حياة الفرنجة وحريتهم وحقهم في أن يحملوا معهم أموالهم وامتعتهم شريطة أن يخلوا المدن التي استقروا فيها منذ ما يقرب من قرن.

فشل جوسلن أمير الرهاء في الدفاع عن عكا. أما صور- وكان قد وصل إليها قادم جديد هو المركيز كونراد دومونتفيرا- فقد رفضت فتح أبوابها. ولم يصرَّ صلاح الدين على فتحها بل فضل أن يسير بجيشه إلى عسقلان ثم إلى القدس حيث عرف باليان ديبلان أن ينظم أمور الدفاع عنها: ورفض السلطان فتح المدينة عنوة وقبل استسلامها مقابل منح الفرنجة حريتهم. ومع ذلك، ولما عجز عدة آلاف منهم عن دفع الفدية، أحيلوا إلى العبودية.

بعد ذلك صعد صلاح الدين بجيشه نحو الشمال فاسقط قلاع كونتية طرابلس وإمارة انطاكية من دون أن يبطىء في حصار أية مدينة. وهكذا فإن مدينتي طرابلس وطرطوس وقلعة الحصن- حصن الفرسان- وبعض المواقع المحصنة لم تسقط في يده.

على أن هذه الحرب المذهلة كان يعتورها بعض الضعف على الرغم من امتدادها الواسع الذي يتمثل لنا في الاستيلاء على أكثر من خمسين قلعة في أقل من سنة. ولأن صلاح الدين كان مستعجلاً في تحرير القدس فقد خلف صور وراءه، صور التي انقذها النورمانديون، لتصبح هذه المدينة حصناً حصيناً للفرنجة الذين أخلوا المدن الداخلية وتمركزا فيها وفي عدة مدن لم يستول عليها جيش المسلمين. وعاد الأسرى الذين تحرروا لقاء فدية إلى القتال، ولم يتورع الملك غي عن التواجد أمام عكا على رأس جيش صغير والبدء بحصار المدينة. وهكذا، وعلى العكس من وجهات نظر السلطان، تحولت الأرض المقدسة إلى بضعة معاقل شكلت القواعد الضرورية للصليبيين الذين بدأوا يتوافدون بكثرة منذ عام ١١٨٨، وراحوا يغزون من جديد بعض أقسام المملكة اللاتينية. أما سقوط المعاقل الأخرى على طول الشاطىء السوري فلم يتم إلا بعد قرن من نشوب معركة حطين أي في عام ١٢٩١.

وكان لهزيمة الفرنجة على يد صلاح الدين دوي هائل لا في أوروبا فحسب بل في الشرق أيضاً، إذ أننا نملك شكوى مكتوبة باللغة السريانية في بلاد ما بين النهرين، وهي تشهد على القلق الذي أحست به الطوائف النصرانية الشرقية لدى سماعها نبأ معركة حطين وسقوط القدس. ووجب تفسير هذه الكارثة تفسيراً دينياً. واتفق الجميع على أن هذه الكارثة حدثت بغضب من الله وذلك نتيجة الخطايا التي اقترفها النصارى. فالله أعطى لاتينيي الأرض المقدسة «ميراث المسيح» و«الصليب الأكبر» الشاهد على آلامه، وها هو الآن يسحبهما منهم. وعلى هذا سارع البابا إلى الأمر بسر

التوبة العمومية، ويشهد النجاح الذي لقيه التبشير بحملة صليبية ثالثة على مدى تحسس الغربيين بهذا التفسير.

هل هناك خائن؟ ومن تراه يكون؟

ومع ذلك وما إن انقضى وقت قصير على وقوع الهزيمة حتى بدأوا يبحثون عن مسؤوليات أخرى.

فخلال السنوات العشر التي سبقت حطين كانت المملكة اللاتينية قد مزقتها الخلافات. وكان الملك المجذوم بودوان الرابع قد سلم زوج شقيقته غي دو لوزينيان مقاليد الحكم ثم سحبها منه وترك الوصاية، على اسم ابن بودوان الخامس، في يد ريمون الثالث كونت طرابلس. ومات الطفل فنجحت سيبيل أميرة القدس وزوجها غي دو لوزينيان في تتويج نفسيهما ملكين على الحاضرة المقدسة وذلك بمساعدة جيرار دو ريد فور، والبطريرك هيراقليوس، والكونت جوسلين أمير الرهاء ورينو دو شاتيون. وأصيب ريمون الثالث بخيبة أمل كبيرة وجُرح بخطة خصومه فرفض أن يعترف بالأمر الواقع. وعلى الرغم من المصالحة التي تمت في حزيران ١١٨٧ فإن الأحزاب كانت مهيأة على الدوام للمجابهة.

وجرَّم كثير من لاتينيي الأرض المقدسة غي دو لوزينيان وحاشيته. وكان جيرار دو ريد فور هو الذي دفع الملك إلى السير نحو طبريا، وذلك خرقاً للقرار الذي اتخذه المجلس في الثاني من تموز: ولابأس هنا أن نذكر أن كبير الفرسان الهيكليين لم يغفر للكونت طرابلس إخلافه الوعد الذي قطعه له بأن يزوجه وريثة غنية، ولم يكفَّ عن كراهيته. وردغي على فئة البارونات وقد أدهشته مخالفة أوامره: «ليس لكم أن تسألوني عن النصيحة التي أقدمها لكم: أريد أن تمتطوا صهوات جيادكم وتتوجهوا فوراً إلى طبرية».

على أن المهاجمات ضد ريمون الثالث لم تتوقف، وكان أصحابها يجددون حججهم بالمعاهدة التي عقدها مع صلاح الدين- أكد البعض أنه كان مختوناً لدى وفاته- والرأي الذي قدمه برفض السير إلى طبرية، وخصوصاً

واقع تخليه عن الملك في أثناء المعركة. وكان جيرار دو ريدفور قد سبق له أن قال للملك: «يا صاحب الجلالة، لاتصدق الكونت فيما يشير به عليك لأنه خائن». وتناول الشاعر الغنائي الجوال أمبرواز هذا الاتهام بقوله:

لربما «فعلها»

ولربما لم «يفعلها»

ولكن الأكثرية تشهد بلا جدال

إنه خانه في المعركة.

واستمر النزاع طويلاً حول هذا الأمر، كما استمر حول الأخطاء التي اقترفها الملك واتباعه. وكان الشجار بين الملك غي دولوزينيان والأمير كونراد دو مونتفيرا يتغذى بهذا النزاع، والتذكر إن هذا الأخير كان قد رفض استقبال الملك في صور.

يبقى القول إن المؤرخين اليوم قد سبروا سلوك المتخاصمين- ريمون الثالث كونت طرابلس، وغي دو لوزينيان ملك القدس، وجوسلن ديديس أمير الرهاء- من دون أن يعثروا على علامة تشير إلى خيانة بدرت من أي من الأطراف الثلاثة.

وبالمقابل يبدو من المؤكد أن ما سهل وقوع الهزيمة هو ضعف السلطة الملكية وتمسكها بالوراثة اللامنطقية، وإهمالها النسبي من قبل الغرب. والواقع أن لاتينيي المشرق تعرضوا لخسائر فادحة بسبب عدم تلبية الغرب نداءاتهم بالاستغاثة. وكانوا في أكثر من مرحلة قد اقتربوا من الكارثة. وهكذا فإن تراكم الأخطاء في التخطيط والتنفيذ كان كافياً ليؤدي إلى انهيار المملكة اللاتينية، وكانت قد بدأت منذ زمن تتأثر بما أصابها من ضعف وانحلال وخصوصاً بعدم كفاية الهجرة إليها من أوروبا، الأمر الذي لم يسمح لها بتعويض خسائرها.

هل هناك تناقض في أمجاد صلاح الدين؟

على أن الظروف الخارجية كانت هي أيضاً قد تغيرت. والواقع أن

مملكة القدس قد استطاعت أن تتكون بسبب التجزئة التي كانت تسيطر على سورية وتشل حركة توحيدها . وعاشت هذه المملكة، رغم الوحدة التي تمت بين سورية ومصر، بفضل رعاية البيزنطيين لها . فبعد أن زالت أسرة آل كومين ناصبتها الامبراطورية البيزنطية العداء، إذ عقد الأمبراطور إيزاك الثاني لانج حلفاً مع صلاح الدين بهدف اقتسام المستعمرات اللاتينية . أما توحيد الأراضي الاسلامية المجاورة للدول اللاتينية فقد منحه صلاح الدين تماسكاً جديداً .

إذا ما صدقنا كتّاب سيرة السلطان ومن كتبوا باسمه فإن سحق الكفار كان هدف حياته الوحيد (انظر نص ف . ميشو F.MICHEAU ص١٠٢) . كتب القاضي الفاضل إلى الخليفة ببغداد: «لم يبذل خادمكم جميع هذه الجهود إلا ليحصل على هذه السعادة القصوى، ولم يتحمل جميع هذه الآلام إلا أملاً أن يكافأ عليها بهذه الحظوة، ولم يشهد هذه الحرب ضد الذين أرادوا الهيمنة عليه، ولم يوجه، رأس رمحه إلى الذين أرادوا له الشر، إلا لتحقيق الوحدة واعلاء كلمة الله» .

وكان صلاح الدين لايكف عن الدعوة إلى ضرورة الجهاد وذلك لتسويغ استيلائه على حلب وحروبه ضد الموصل أو اخضاع بلاد ما بين النهرين التي كانت تجعله بخاصة في نزاع مع سلاجقة آسيا الصغرى . وكان يعتبر نفسه جندياً للخليفة ببغداد، مذكراً بأنه قد عمل لتوحيد سلطته بالغاء الخلافة الفاطمية بالقاهرة وملاحقة الشيعة ومهديي أفريقيا الشمالية . وكان يرى أن طرد الكفار من بلاد الشام- سورية وفلسطين- يجب أن يحقق هذا البرنامج .

وعلى هذا فعندما أعلن انتصاره استقبل الخليفة رسوله بالمسرة والترحاب . وكان اعداؤه ينسبون إليه الرغبة في خلع العباسيين ليحل محلهم . واتهموه بأنه اتخذ اسم «راشد الرسول»- أسوة بالخلفاء الراشدين- ليؤسس امبراطورية يتولاها بنفسه . وأزِف النصرُ على الفرنجة بعد خمس

عشرة سنة من الحروب ضد الأمراء المسلمين وضد اللاتينيين على السواء . . .

وهكذا نرى أن صورة «أنقى بطل في الاسلام» كادت تبهت بين المسلمين أنفسهم، ولربما أسهم النضال طوال السنوات الخمس التي تلت والتي أوقفها على حروبه مع الصليبيين في بلوغه مجداً يفوق مجده في توحيد بلاد الشام والانتصار على الفرنجة. ولكن من غير المجدي سبر ما اتسم به مظفَّر حطين من صدق، فكالكثير من الزعماء المسلمين في سياق التاريخ وحتى عصرنا الحاضر لم يفصل صلاح الدين تحقيق طموحاته السياسية عن الرسالة التي نذر نفسه للقيام بها على الصعيد الديني. ألم تكن الأمبراطورية الأيوبية، التي كان مؤسسها الأول، عنصراً من عناصر الدولة الاسلامية المثالية؟ هذا على الرغم من أن هذه الامبراطورية سرعان ما بدت هشة البنيان بعد موت سيدها الأول.

ومن المستغرب حقاً أن صورة صلاح الدين لم تبلغ عظمتها القصوى إلا لدى خصومه المسيحيين. فالتسامح الذكيُّ الذي برهن عليه تجاه الفرنجة، وخصال الفروسية التي أفاض فيها بخاصة في حربه مع رتشرد قلب الأسد، أنست الناس المذابح التي أمر بها بعد أسر بحارة رينودوشاتيون عام ١١٨٣، وبعد معركة حارم عام ١١٧٨، وكذلك بعد معركة حطين. وظهر عدواً في منتهى النبل والإنسانية. ويبدأ (تاريخ ماوراء البحر)، وهو تاريخ روائي عن الأرض المقدسة كتب في القرن الثالث عشر، بتمجيد صورة السلطان. وتجعل منه الحقبة الثانية من الحروب الصليبية بطلاً حقيقياً. ومنها نعلم أن صلاح الدين هو حفيد الكونت الفرنسي دو بونتيو COMTE DE PONTHIEUمن جهة أمه، وأن أمه كانت أسيرة أفرنجية تزوجها أحد السلاطين (!). كما نعلم أنه كان يعفو عن الأسرى الفرنجة الذين يمتون إليه بصلة القرابة، أضف إلى ذلك أنه كان يبحث عن المغامرات في «الغرب» بمرافقتهم، وأنه أصبح مسيحياً . . . (!).

وهكذا فإن ما يجب على ملاحم القرون الوسطى الأولى أن تحفظه عن معركة حطين هو قبل كل شيء صورة هذا السلطان الذي أصبح مثلاً أعلى، والذي أطلقت اسمه تيمناً به وإجلالاً له عدة أسر فرنسية على أبنائها كأسرة موغموريون MONTMORILLON، وأسرة أنغلور ANGLURE على سبيل المثال، بينما أصبح شبه منّسيٍّ في بلاد العرب والمسلمين.

الهوامش

(١) المتعية HEDONISME أو مذهب المتعة: وهو مذهب يقول بأن اللذة والسعادة هما الخير الأوحد أو الرئيس في الحياة. / مذهب يقول بأن كل نشاط اقتصادي هو قائم على إرضاء طبقات المجتمع وتحقيق أكثر ما يمكن من رغباته.

(٢) جانوس JANUS: أحد قدماء الآلهة في روما، حارس الأبواب، يراقب المداخل والمخارج، ولذا ابرزوه بوجهين. ولم يكن معبد جانوس في روما يغلق إلا في زمن السلم.

(٣) الباركات PARQUES: إلهات القدر اللاتينيات وهن «نونا، ديسيما، مورتا» ويوجهن على التوالي ولادة البشر وحياتهم وموتهم.

(٤) جورج كانتور: عالم رياضيات ألماني (١٨٤٥–١٩١٨). خلق مع العالم ديديكند DEDEKIND «نظرية المجموعات». قادته أبحاثه في «المجموعات» إلى دراسة الطوبولوجيا LA TOPOLOGIE (الهندسة اللاكمية) المتعلقة بالخط المستقيم.

(٥) مارك أوريل أو ما ركوس أوريليوس MARCUS AURELIUS (١٢١ – ١٨٠) أمبراطور روماني تبناه انطونان – انطونينس – فخلفه. شدد على أمور المركزية الادارية، سيطرت على حكمه الحروب مع الفرثيين أو البارتيين والجرمانيين. أشرك ابنه في الحكم. امبراطور فيلسوف خلف لنا كتابه (الفكر) بالاغريقية وفيه يعرب عن انتسابه إلى العقيدة الرواقية.

❋ ❋ ❋

كتـاب الشـهر

التصعيـد دروب الإبـداع

ميخائيل عيد

بعد تعب الحصاد تبدأ الغربلة.. ومن ثم تفرز الغلا، فبعضها يخصص للاستهلاك العاجل وبعضها يخبأ بحرص الى أن يحين أوان البذار والزرع لتكون منه مواسم للذني يبقون على قيد الحياة وللآتين.

* ميخائيل عيد: باحث من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة، آخر أعماله «غزالة النهار».

كتاب «التصعيد- دروب الإبداع» الذي ترجمه الاستاذ وجيه اسعد، وهو من تأليف جماعة من علماء النفس أو المحللين النفسيين المرموقين والذي يحمل الرقم (٣٨) من سلسلة «الدراسات النفسية» التي تصدرها وزارة الثقافة في دمشق. . هو أحد نتاجات «الغربلة» بعد موسم حصاد وفير ومتعب. . وهو خلاصة «منتقاة جيدا» لموضوع هام ودقيق من بين عدد كبير من موضوعات حميت الجدالات حولها ذات حين ولم تبرد حتى اليوم. . الكتاب في (٣٩٠) صفحة منها صفحات تضم «معجم المصطلحات» وهي غير كثيرة. .

في المقدمة نطالع «التاريخ السابق على استعمال مصطلح «التصعيد» في التحليل النفسي» الذي يدل «في الأصل على ضرب من التنقية (التطهير) المادية. وكان المقصود في السيمياء، تنقية الجسم من الأجزاء غير المتجانسة فيه بفعل تسخينه. . الخ» «ووجد هذا المصطلح نفسه وقد نُقل الى مجال التطهير الأخلاقي بفعل اشتقاق استعاري سابق على التحليل النفسي بزمن طويل. .» «ليبتغي أهدافاً رفيعة في الأنساق الفنية، والفكرية، والدينية، أي أهدافاً موصوفة في العادة بأنها سامية» (ص٥) ويبدو التصعيد «الذي يصنفه فرويد بين آليات الدفاع، أنه آلية تحرر بالقدر نفسه». والمعنى الاخلاقي لهذا المصطلح مكتسب منذ القرن الثامن عشر(ص٦).

ومفهوم التصعيد «يستسيغه في ايامنا هذه كثير من المحللين النفسيين استساغه أقل، بسبب الصعوبات في تحديد معالمه العيادية، وبسبب ضرب من التموج النظري في تمفصله مع مفهومات اخرى في التحليل النفسي، وبسبب الاستخدام العسفي والمبسَّط الذي كان قد قام به ضرب من النقد التحليلي النفسي المطبق على الأعمال الأدبية والفنية، قاطعاً أية صلة له بممارسة العلاج». (ص٩)

ويطرح سؤال هو هل «فاعلية التحليل النفسي هي ذاتها ضرب من

التصعيد؟» وهذا السؤال يبدو مبهماً كأسئلة أخرى (ص٩). والتصعيد غير ممكن إلا للأفراد الذين حبتهم الطبيعة بقوة دافعية فطرية كبيرة. .»(ص١٣) أما السؤال «هل التصعيد يغير موضوع الدافع؟» فيجيب عنه فرويد في زمن متأخر «جواباً ريجابياً، ولكنه يكتفي بأن يكرر» أن للموضوع الجديد قيمة اجتماعية وموضوع التصعيد «موضوع يجب ابداعه» وهو «يساهم في إنارة جديدة للاشياء والموجودات» (ص١٤) «فالتصعيد يأخذ بالحسبان من الناحية السيكولوجية الانتقال من الدافع ذي المنشأ البيولوجي، الى الحضارة ونشاطاتها ونتاجاتها». «والحضارة ضرب من تحول الجنسية» ويرى فرويد أن الكبت «إنما هو وهم ضرب من التخلي، والتصعيد هو التخلي دون زوال الوهم».

وتتكلم المقدمة على «ميلاني كلاين وتجاربها، وهانّا سيغال وبورد بعض آرائها ثم يدور الكلام على «تفسير التحليل النفسي بعض الأعمال الإبداعية» (ص١٩) فالمحللون النفسيون الذين أنجزوا بعض الكشوف «بدوا دائما شغوفين بمنتجات الثقافة» (ص٢٠) والحركة المستمرة «بين التحليل النفسي المطبق على الأعمال الابداعية والتحليل النفسي النفسي الذي يمارسه المحللون النفسيون مع المرضى شرط من شروط الصحة بالنسبة للتحليل النفسي التطبيقي» (ص٢٢).

يضم الباب الأول من الكتاب ثلاثة فصول وعنوانه العام «فرويد والتصعيد» وعنوان الفصل الأول هو «مقاربات التصعيد» ويبدأ بمقدمة تشير الى الصعوبة التي تعترض أن يعرض «نظرية فرويد في التصعيد» فقد طرأ على فكره «تطور شبيه بالتطور الذي نكتشفه بالنسبة لمفهومات التحليل النفسي. ولكن المرء تدهشه مع ذلك السمة الضبابية، بل المتناقضة لتعريفات التصعيد المتتالية التي تبدو خلال مؤلفاته. .» (ص٢٧)

وتطرح المقدمة «عدداً معيناً من المشكلات التي تطرح نفسها بمناسبة

التصعيد» مثل «هل ينبغي أن نتابع فرويد عندما يقيم علاقة وثيقة بين التصعيد والقيمة الاجتماعية للفاعلية التي تسمّى مصعدة. » (ص٢٨). «ويبدو أن المحللين النفسيين الذين نشروا دراساتهم عن التصعيد بعده مثقفون على اعتبار مفاده أن الدوافع التناسلية لا يمكنها في الواقع أن تُصعّد» (ص٣٠) وتتيح لنا نصوص لفرويد أن «نفهم أن أي دافع مكبوت يفلت، على العكس، من التصعيد ويظل مثبتاً على موضوعه الجنسي الأصيل» وهذا أقرب الى الحقيقة. . (ص٣١) وفي عام ١٩٢٢ يكتب فرويد «ما نسميه الدافع الجنسي يبدو أنه ذو طبيعة معقدة، إنه جاهز دائماً لأن يتفكك في دوافع جزئية تكونه» «وما يميز الدوافع بعضها من بعضها الآخر أيضا، تمييزاً أكبر، هو العلاقات القائمة بينها وبين موضوعاتها من جهة، وأهدافها من جهة أخرى. فالهدف هو التفريغ والاشباع دائماً، ولكن ذلك يتضمن أيضا إمكان انقلاب الفاعلية الى سلبية. والموضوع يرتبط بالدافع ارتباطاً أقل وثاقة مما كان يعتقد للوهلة الأولى، وقد يستبدل بالموضوع موضوعاً آخر، والدافع الذي موضوعه خارجي يمكنه، فضلاً عن ذلك أن يرتد على الفرد نفسه» وقد تمتزج الدوافع «لتنجز عملاً واحداً» وقد يحل اشباع دافع «محل الاشباع لدوافع أخرى. . (ص٣٣)

وحين دمج فرويد «مفهوم النرجسية بنظرية التحليل النفسي، يميز مفهومين تمييزاً واضحاً، مفهوم تكوين مثال الأنا ومفهوم التصعيد» (ص٣٤) وتبقى ملتبسة علاقة التصعيد «مع ما يسميه فرويد الميول الجنسية المعاقة» إنه «بذلك يشير على نحو أساسي الى تيار «الحنان» لليبيدو الذي يقابله «التيار الشهواني» «إن طاقة الأنا هي وحدها طاقة متجردة من الصفة الجنسية» وهذا يعني افتراض «وجود طاقة غير غريزية» والمبدع «ينيب المنحة النرجسية مناب الأشباع الجنسي المباشر. إنها ذا أهمية رئيسة له بالتأكيد، ولكنها ذات أهمية أيضاً للثقافة» (ص٣٥)

بين الصفحة (٣٦) والصفحة (٥٩) اربعة عشر نصاً مختارة عناوينها هي التالية «التكوين الارتكاسي والتصعيد» و«ما الجزء من الطاقة الذي يدخره الدافع الجنسي للعمل الثقافي لدى الإنسان؟» و«هل التصعيد تكوين إرتكاسي؟» و«دوافع الحب التي تحاول الحضارة تربيتها» و«التصعيد: فنفذ يلبي مقتضيات الأنا ويجنب الكبت» و«التوزعات المختلفة للدوافع الشرجية في المرحلة التناسلية» و«العلاقات بين التصعيد والحضارة»، «بمناسبة حالة الرئيس شريبر» -«طور جنسي مثلي في نمو الطفل»- «نتاجان من نتاجات التصعيد: الصداقة وحب الانسانية» و«عندما يكف هدف الدافع عن أن يكون جنسياً ليصبح اجتماعياً» و«بمناسبة حالة الرجل ذي الذئب»-«مفعولات دافع مكبوت يفلت من التصعيد» و«على أي شيء يرتكز توتر العضوية الدائم، محرك الحضارة الحقيقي؟» و«انعطاف هدف الميول الجنسية: خطوة صوب التصعيد» و«الطاقة المجردة من الصفة الجنسية التي تبعث الحيوية في الأنا» -«تصور جديد للتصعيد: الانتقال الذي تحدثه الأنا في الليبيدو الجنسي» و«ملاذ ضد الألم: الاشباع بالعمل الفني أو الفكري»- «فائدة الروائع الفنية» وهي نصوص مكثفة انتقيت لتبرهن على صحة مقولات المقدمة التي لخصت أهم ما في النصوص من حيث الاساس النظري

الفصل الثاني «من النكتة الى الإبداع الأدبي» يبدأ بمقدمة غير طويلة تشير الى أن كتاب فرويد «النكتة وعلاقاتها بالشعور» «ربما يظل الكتابة المقروءة الأقل بين جميع كتاباته» وقد نشره عام ١٩٠٥ مع كتابه الهام «ثلاث محاولات في نظرية الجنسية» (ص٥٩) وفي الكتاب الأول يشبه فرويد «السيرورات العاملة في النكتة بالسيرورات في الحلم» (انزياح وتكثيف) غير أن «الفنان يصنع استيهاماته في سبيل أن يجعل منها واقعاً جديداً» (ص٦٢) وينجم نجاحه «عن عدم الرضى الانساني عن الحياة تحت وصاية مبدأ الواقع لا مبدأ اللذة». وعدم الرضى يشكل «جزءاً مكملاً من مبدأ الواقع»

النص الأول الوارد في الفصل الثاني مكون من عشر فقرات عنونت على النحو التالي . . الأولى أخذت عنوان النص الأول ذاته إذ حوت تمهيداً لما بعدها عنوان فرعي هو «خلفية نكتة : هنريك هاين «القريب الفقير»» التي يقول فيها « . . كنت جالساً الى جانب سالومون روتشيلد وكان يعاملني معاملة الند للند على النحو «الأقل رعاية» (ص٦٤) والعنوان الفرعي الثاني هو «العلاقة بين النكتة والعصاب» ثم «الجنسية يمكنها أن تؤدي دوراً في انتاج بعض النكات» ثم «شرط لا غنى عنه : وجود الغير» و«سيرورة المضحك يمكنها الاستغناء عن الغير ولكن النكتة لا يمكنها» و«الشريك او المستمعون ينبغي لهم أن يكونوا على استعداد لاستقبال النكتة» اذ ان «مصير المزحة منوط بإذن من يصغي اليها لا بلسان من يخترعها أبداً» كما يقول شكسبير . (ص٦٩) ثم يأتي العنوان السؤال : «هل ضحك الغير يشرح تكوّن النكتة؟» يليه عنوان «كف مرفوع بصورة مفاجئة يثير تفريغاً لدى السامع»، «ويثير لذة إضافية لدى صانع النكتة» فسيرورة صانع النكتة تختلف عن سيرورة السامع من حيث هي سيرورة نفسية . (ص٧١) «والنكتة تخفق على وجه العموم منذ أن تقتضي تفكيراً واعياً» (ص٧٢)

في «النص الثاني» ، «من أين يأتي فن الشاعر؟» سعي الى أن نكتشف في انفسنا «فاعلية تشبه على نحو من الانحاء فاعلية الشاعر» «وذلك يبدو أنه ليس امنية عبثية» (ص٧٣) والأرجح «أن كل انسان يخفي شاعراً وأن الشاعر الأخير لن يموت إلا مع الانسان الأخير» والشاعر يفعل «كما يفعل الطفل الذي يلعب ، إنه يخلق لنفسه عالماً متخيلاً يحمله محمل الجد كثيراً» (ص٧٤) وثمة تقابل «بين الواقع واللعب» ويتذكر الراشد «تلك الجدية الكبيرة التي كان يعكف بها على ألعابه في الطفولة» ونتخلى عن اللعب ، «والحقيقة أننا لا نحسن التخلي عن شيء ، ولا نتقن سوى أن نستبدل شيئاً بشيء آخر . » والمراهق يعكف «على مخيلته بدلاً من أن يلعب» (ص٧٥) «وملاحظة عمل المخيلة لدى الناس أصعب على المرء من ملاحظة اللعب

لدى الأطفال» فالراشد «يخجل من استيهاماته ويخفيها عن الآخرين. »(ص٧٦) ويمكن القول إن الإنسان «غير الراضي هو وحده الذي يبتكر استيهامات. والرغبات غير المشبعة هي بواعث الاستيهامات، وكل استيهام تحقيق رغبة»(ص٧٧) وغزو الاستيهامات «حياة الانسان النفسية وواقع أنها تصبح راجحة هما من الشروط التي تحدد العصاب أو الذهان. . » و«الحلم، ليلي أم نهاري، ينجز دائماً رغبة» فهل يحق لنا «أن نقارن الشاعر بـ «الحالم في وضح النهار» وابداعاته بالاحلام النهارية؟»(ص٨٠) لكن ينبغي أن يبدو الربداع الأدبي «خصباً على نحو من الانحاء»(ص٨٢) «أما ما يتعلق بالأساطير على سبيل المثال، فإنه يبدو محتملاً تماماً أنها بقايا مشوّهة من استيهامات الرغبة للأمم برمتها، الأحلام العريقة للانسانية في فتوّتها. »(ص٨٣) والاستمتاع «الحقيقي بالتأليف الأدبي ناجم عن أن نفسنا تشعر أنها، بفعل هذا الاستمتاع، تخلصت من عبد بعض من توتراتها. . »(ص٨٥)

في الفصل الثالث «مثال على التحليل النفسي المطبق على الفن: حالة ليونارد دو فنتشي». . «في بداية شهر نيسان ١٩١٠، يكمل فرويد أول سيرة ذاتية تحليلية نفسية لم ينجزها قط أحد قبله، عنوانها ذكرى من طفولة ليونارد دو فنتشي»، «وقليل من العناصر ذات العلاقة بطفولة ليونار وصلت الينا، ونحن نعلم على أية حال أنه وُلد طفلاً غير شرعي عام ١٤٥٢ قرب فلورنسا من أب كاتب عدل وأم فلاحة على وجه الاحتمال. وأثر هذه الأم مفقود في وقت مبكر جداً. »(ص٨٧)

بعد المقدمة نصل الى «النص» حيث العنوان الفرعي الأول «ظمأ الى المعرفة تشرحه جنسية مكفوفة». . ليونار يُحدث «الانطباع أنه انسان ليس له جنس»(ص٨٩) والعمل المبدع لفنان «من الفنانين هو تحويل لرغباته الجنسية في الوقت نفسه. »(ص٩٠) «إن ماضي طفولته يسيطر عليه» فثمة «الذكرى القوية لغواية مارستها الأم»(ص٩٢).

لكن فرويد يقر بأن «اتجاه شخصية معينة في الحياة يشرحه، عندئذ، تآزر الجبلة والقدر، أي القوى الداخلية والقوى الخارجية». ويبقى التحليل النفسي عاجزاً «عن شرح الضرورة التي قادت موجوداً الى أن يصبح ما كان وألا يصبح غير ذلك.» ويبقى كاللغز ميل ليونار «الأقصى الى كبت غرائزه وقدرته العجيبة على تصعيد غرائز أولية.» إن «الغرائز وتحولاتها هما الأمر الحاسم الذي يمكن أن يعرفه التحليل النفسي.» و«حيث يتوقف التحليل النفسي يبدأ علم الحياة»(ص٩٣-٩٥) «وكل انسان، كل فرد منا، يستجيب لواحدة من محاولات لا تحصى.»(ص٩٦)

عنوان الباب الثاني هو «الربداع الفني وتجربة الطفولة» اما الفصل الأول منه فعنوانه «وجه الأم وصورة الموت لدى الرسام سيغانتيني» فقد نشر كارل ابراهام (١٩١١) دراسة عنوانها «جيوفاني سيغانتيني-محاولة في التحليل النفسي» وكارل ابراهام «في عداد الأكثر أهمية من تلاميذ فرويد»(ص٩٩) اما الفنان جيوفاني سيغانتيني (١٨٥٨-١٨٩٩) فيبدو «أن أعماله لاقت، بعد خسوف طويل، ضرباً من تجديد الخطوة»(ص١٠٠) والأم والموت «يؤلفان محور دراسة كارل ابراهام لسيغانتيني»(ص١٠١)

لقد مات سيغانتيني «وهو في غمرة عمله»(ص١٠٢) وكانت ممارسة الفن «عبادة بالنسبة له، وهذه العبادة موقوفة على تمجيد العمل، والحب، والأمومة، والموت ومنحها ألقاً.»(ص١٠٣) ومن أجل تحليل ابداع الفنان اتجه المؤلف «صوب الطفولة» وقد ماتت أمه «موتاً مبكراً جداً» «ولعبادتها نذر الابن فنه» لكن ثمة «اكثر من طفل أصابه في عمر مبكر ما أصاب فناننا من شقاء» الذي لا تنطفئ صورة امه «في ذاكرته، كلا، إن خياله يرّضيها ويضعها في قلب تفكيره» وقد كتب «إنني أحملها في ذاكرتي»(ص١٠٥) وهو يراها جميلة «لا كالفجر أو وضح النهار، بل كغروب الشمس في فصل الربيع. ولم تكن قد بلغت العامالتاسع والعشرين من عمرها عندما ماتت»(ص١٠٦) وكلما «كانت الغارئز قوية في الأصل، وجب أن يكون

التصعيد كثيفاً وكاملاً اذا كان على الفرد أن يخضع لمقتضيات الثقافة المحيطة. »(ص١٠٧) و«تمجيد الأمومة ذو علاقة بكبت الرغبات في غشيان المحارم»(ص١٠٨) ونكتشف «لدى سيغانتيني، كما لدى كل عصابي بعض غزوات الغرائز المكبوتة. » وكان على الفن «أن يجعله قادراً على أن يضفي السمو على صورة أمه متجاوزاً كل العواطف الانسانية. »(ص١٠٩) ومن ثم فان «عبادة الام والشفقة تعويضان عن عداوة طفولية مكبوتة. »(ص١١١) وكان «حب سيغانتيني الأول- والأخير- امرأة أخرى غير أمه»(ص١١٤) «وكان يتميز عن معاصريه بضرب كبير من رقة العواطف، وتجنب كل كلمة جارحة في أحاديثه. »(ص١١٥) وكان لا بد «من أن يتجه بحبه الذي منحه هو سمة النبل صوب الانسانية كلها، صوب الطبيعة برمتها. »(ص١١٦) ويبدو «أن الأب لم يمارس تأثيراً على نمو الابن وأعماله. » وصمتُ الفنان بليغ «فهو مستمد من قمع عداوة عنيفة جداً لأبيه. » (ص١١٧) والأب «نمط يتوحد به الابن على نحو ايجابي أو سلبي»(ص١١٨) ولدى «سيغانتيني دلالة للأب سلبية على نحو صرف. » وحياته احتجاج «على كل سلطة تدّعي الحق بالمس بشخصيته»(ص١٢١) وهو يرى أن «الكآبة العذبة» نبع «من الالهام الغني»(ص١٢٣) لكن الكآبة المفرطة أخلت مكانها «لحماسة خلاقة» «إن العصابيين جعلونا نألف هذه السيرورة»(ص١٢٤). . وإذ سكن الفنان في ناحية مرتفعة فإن الصعود كان يعني له «تطلعاً الى السمو، الى الكمال. » وصار العمل «توتيراً لكل القوى التي كان بوسعها أن تشبع العدوانية المصعّدة. »(ص١٢٥) وصار «تصعيد دافع الرؤية يتجلى في ملاحظة الطبيعة»(ص١٢٦) واكتسب الفنان السيادة «من كل قوة دوافعه، على النور واللون. »(ص١٢٧) لكن الدوافع المتنازعة «لايمكنها أن تتوصل الى توازن منسجم. » «ويخلي السرور بالانتصار مكانه لوهن الكآبة»

ورسم الفنان «الساعة الكئيبة» فاتاح لنا أن نكتشف الغسق. . واستولت عليه مجدداً رغبة العزلة بعد تنفيذ هذه اللوحة»(ص١٢٨)

وجاءت لوحة «جهنم الشهوانيات» فأثارت «معارضة عنيفة» وضاعت عبثاً الجهود التي بذلت في سبيل تفسيرها «تفسيراً كاملاً»(ص١٢٩) فالأمهات «السيئات» ينتهكن حرمة مبدأ الطبيعة الأولي». «وبالتحليل النفسي إنما نتوصل الى المنابع الخفية للابداعات المتخيلة.» وبه تحلل «الرغبات المكبوتة التي وجدت تعبيرها في رموز تفسيرها عسيرا»(ص١٣٠-١٣١) و«سيغانتيني يثأر من «أمه السيئة» بلوحة» فالطفل المتشبث بامه يرى «أنها تهمله عندما تنصرف عنه ولو للحظة»(ص١٣٣)

و«الفنان يعبر عن نفسه بلغة رمزية تحت ضغط الكبت»(ص١٣٤). ورمزية الحلم هي رمزية اللاشعور على وجه أخص، وذلك أمر يشرح أنها تكون مشتركة بين ابداعات الخيال جميعها، وأعمال الفنان، واسطورة الشعب، على حد سواء«»(ص١٣٥)

والسمه الأبرز «في التكوين النفسي للفنان، كانت ولا ريب، قدرة على التصعيد استثنائية تماماً.»(ص١٣٧) فها هوذا «سيغانتيني يرسم نفسه بسمات المسيح الطفل» وهو «يجد أمه بوصفها وجهاً إلهياً.»(ص١٣٨) ثم تأتي «مرحلة ماجولا: ميل الى الصوفية وتوافق الدوافع». «وأقبلت، بعدئذ، مجموعة من الروائع الفنية تتميز بعمق تصورها بقدر ما تتميز بكمالها التقني.»(ص١٣٩) لكن «الحماسة الخلاقة تدفع سيغانتيني صوب الموت.»(ص١٤١) وتبقى «صورة الموت ماثلة من أول الحياة الى آخرها» لديه (ص١٤٢)

لقد «فقد أخاه ثم أمه» في وقت مبكر من حياته. وجاء هو الى الحياة «ميؤوساً من انقاذه..»(ص١٤٣) لكن كل ذلك لا يفسر قوة أفكار الموت لديه. ولا يُفسر «الميل المتنامي الى الخرافة وسلطان الموت»(ص١٤٤) لقد «جعل من الواقع شبيهاً بـ«الكابوس». فقد كانت سيطرة افكار الموت عليه تمضي متناهية.»(ص١٤٥) وكان نداء الموت «ينبعث من لا شعوره انبعاثا يزداد تمايزاً على الدوام.»(ص١٤٦) لكن المعركة «ضد الغرائز المكبوتة

معركة خرساء. » «وكان النصر لا يزال الى جانب توكيد الحياة قبل موته بقليل. ولم تكن علامات هذا الصراع واضحة إلا عندما تغلبت أمنية الموت. » إنها «معركة بين الحياة والموت يكشفها التحليل النفسي. »(ص١٤٧) وقد استدعت «قوى اللاشعور الغامضة» الموت «إذا يسرت عمل التدمير. » «كان ظل الموت يرافقه، وهو المبدع الذي لا يعرف التعب، في كل خطوة من خطواته. »(ص١٤٨)

عنوان الفصل الثاني هو «قصة لادغار بو تشرحها سيرة المؤلف الذاتية» و«النص» لماري بونابرت التي نذرت لكشوف فرويد «جزءاً كبيراً من وقتها ومن أموالها. »(ص١٤٩) لكن النهج الذي تبنته «وتتوخى المحتويات وحدها، لا يقدم الوسيلة القادرة على أن تشرح نوعية التأليف»(ص١٥٠) ودراستها تنطوي «على بعض العيوب التي يمكنها أن تكشف، بدرجة أدنى، في مؤلف فرويد، ليونارد دو فنسي»(ص١٥١)

والقصة التي تحللها ماري بونابرت هي قصة «القلب الكاشف» وبطل القصة قد قتل شيخاً «كنت أحب الرجل الطيب الطاعن في السن. ولم يكن قد اساء إليَّ قط. ولم يكن يوجه إليَّ إهانة على الاطلاق. وفي ذهبه، لم يكن لدي أية رغبة»(ص١٥١) لكنه يقتله لازالة عينه «المفقوءة» فهي تخيفه وتستفزه «لو أنكم رأيتم بزية حكمة تصرفت!» إنه «الابن الثائر على ابيه» يحكم خطة القتل ويتم القتل «والعين الجهنمية تنغلق أخيراً»(ص١٥٥) ويشعر القاتل أنه هادىء يطوف مع الشرطة انحاء البيت. . ووضع كرسيه «على المكان ذاته، الذي يحجب جسم الضحية»(ص١٥٦) ثم يخيل للقاتل ان ضربات قلب القتيل ترتفع الى أن ينهار: «أعترف بالجريمة! اقتلعوا هذه الألواح الخشبية! إنها هنا، إنه هنا! إنها خفقات قلبه الكريه!»(ص١٥٧)

ويأتي السؤال: «هل ظلمات المشهد البدائي هي التي كانت تفرض على بو ظلمات قصته؟»(ص١٥٩)

في القصة «ذكر حدة للسمع خارقة» وفي ذلك «ذكرى لا شعورية مفادها أنه سمع خلال الليل، وهو طفل، «أمور جهنم» التي هي اعتداءات أبيه على أمه» ثم. . «من الجريمة الجنسية المقترفة ضد الأم الى عقوبة الأب.»(ص١٦١)

وفي النص كلام على «قصة تكشف حصراً شديداً، حصر خصاء» وعلى «السلاح الأسمى: عضو ذكر الأب:» و«ثمة صلة بين الحرمان من عضو الذكر والحرمان من الحياة» ثم «الضربات قلب ادغار بو تستجيب ضربات قلب أبيه استجابة الصدى» و«امتثال وبواعث متناقضة: منطق اللاشعور»

ونحس هنا أغراض المرض الذي عانت منه المدارس الأخرى. . إذ تصبح وجهات النظر نظريات تطبق بحذافيرها ميكانيكياً. . (راجع من ص١٦٣ الى ص١٧١)

عنوان الفصل الثالث «الحصر المبكر والدفعة الخلاقة» وفي المقدمة كلام على «ميلاني كلاين» التي «درست التصعيد والابداع الفني في عدة مناسبات» وقد ركزت على «أهمية ممارسات اللعب، وكذلك الفاعلية الرمزية والاستيهامات». وترى واتباعها «علاقة بين التصعيد والابداع وبين الطور الاكتئابي والإثمية ومحاولات تعويض الموضوع التي تتالى.»(ص١٧٣) وهي ترى أن العمل الفني يمثل «ضرباً من إرصان دوافع التدمير والإثمية المرتبطة بها، كما يمثل في الوقت نفسه نصراً على فوضى المبدع الداخلية.» (راجع النص الأول على الصفحات ١٧٤الى ١٨٦)

«النص الثاني بقلم هنّا سيغال» وفيه كلام على «التحليل النفسي وعلم الجمال» «. . . ذلك أن الجمال ليس سوى بداية رعب لا يكاد يكون محتملاً، يدور كلام على جواب السؤال: «هل التحليل النفسي عاجز عن شرح علم الجمال؟» لكن «النحو الذي ينتج عليه المبدع مفعولاته يكوّن، في

رأي فرويد، سره الاكثر صميمية. »(ص١٨٨) لكن «تجارب الطفولة، المبكرة جداً، يمكنها أن تساهم في جواب»(ص١٨٩) إذ ثمة «قوة كلية طفلية يعززها نكوص الى مرحلة سابقة. »(ص١٩١) ويبقى مشروعاً التوكيد «ليس العالم الخارجي سوى دعامة للفنان الذي يبدع عالمه الخاص. » وكل مبدع «يبتكر عالماً خاصاً به. »(ص١٩٣)

وتطرح مسألة «الانتصار على الموت بفضل الابداع الأدبي، كيف يُنجز مثل هذا الابداع؟» فالذكريات تظهر وتختفي ويبقى الماضي «متعذر الادراك»(ص١٩٤) وبروست الذي يقدم اكمل وصف لسيرورة الإبداع يرى «ان كتاباً من الكتب مقبرة كبيرة لم يعد بامكان المرء أن يقرأ الأسماء الممحوة على معظم قبورها. » واذ نلقى الاصدقاء القدامى نجدهم على غير ما كانوا عليه ونعلم أن «آخرين ماتوا منذ زمن طويل» وينذر بروست نفسه «ليجعل المشرفين على الموت والموتى يعيشون مجدداً. »(ص١٩٥) وثمة «حلم يعبّر عن نزاع داخلي يولد عرضاً من الأعراض»(ص١٩٨) وثمة زعم بأن «الابداع الفني: مكافىء نفسي للانجاب»(ص١٩٩) ثم يأتي سؤال «إلى أين يقود رفض الانفصال عن الموضوع؟» وثمة من يقول جازماً: «منذ أن تسمي شيئاً من الأشياء، فإنك تفقده في الحقيقة. » ويكون فقدان الموضوع مثل ضرب «من التهديد وشيك الوقوع»(ص٢٠٣) و«التخلي عن الثدي الخارجي هو قبول بالكبر أيضاً»(ص٢٠٤) لكن «ابداع الرموز والإبداع الرمزي يكوّنان ماهية الفن ذاتها. »(ص٢٠٥) و«تحمّل الحصر الاكتئابي علامة الفنان الناجح»(ص٢٠٦) و«أن يعيش المرء حالة امبدع النفسية عيشاً جديداً بصورة لا شعورية أساس اللذة الفنية» ويزعم فرويد أن الفنان «يفتننا بواسطة اللذات الشكلية والجمالية» واللذة الجمالية «في ذاتها» هي «ثمرة توحدنا بمجموع العمل الفني وبكلية العالم الخارجي للفنان كما يبدو في عمله. »(ص٢٠٨-٢٠٩) وشكل «العمل الفني ينبغي له مع ذلك أن يكون كاملاً. »، «واللذة لا يمكنها أن توجد دون كمال الشكل. » و«الجمال والقبيح

ينبغي لهما أن يكونا موجودين في العمل الفني. » فاذ يستحوذ على البشاعة فنان عظيم يحولها «بضربة من عصاه السحرية، يجعل منها الجمال» اذ ان «البشاعة عنصر أساسي في العمل الجمالي»(ص٢١٢)

والجمال «رعب يكاد لا يكون محتملاً في رأي ريلك. » مع أن ثمة أعمال فنية «دون أوهى أثر من البشاعة على ما يبدو»(ص٢١٤) و«العمل الفني هو الذي يخضع الموت للحياة»(ص٢١٥) «والفن، من جميع النشاطات الانسانية، هو النشاط الأكثر قرباً من الخلود، وللعمل الفني العظيم حظوظ في أن يفلت من التدمير والنسيان»(ص٢١٧)

عنوان الفصل الرابع هو «فرضية طاقة نفسية غير غريزية. » وفيه نصان. . الأول لإرنست كريس، والثاني لفرانسيس باش. . يطرح كريس السؤال: «هل تشرح الابداع كمية الطاقة المقدمة الى الأنا تحت الشعورية؟» ثم يقول «والأمر المقبول على وجه العموم يكمن في أن السيرورات تحت الشعورية تصبح شعورية بفضل التوظيف الاضافي. »(ص٢٢١) والانتقال من الشعور الى تحت الشعور «يمكنه أن يشرح تجربة التصفية التي تحدث عندما يبدو الحل فجأة، في أعقاب تركيز كثيف، إذ تلي هذا الحل مرحلة من الراحة. » ثم إن «تفريغ الشحنة بفعل الاستيهام ينبغي له أن يحدث دون اثمية. » ثم يتكلم على «تفريغ شحنة الطاقة الحيادية واللذة الوظيفية» فيقول: وسيكون أيضاً من المفيد أن نعتبر أن حل المسائل -في كل ميادين الابداعية- يمكنه أن يفضي الى اللذة بفعل تفريغ الشحنة، شحنة الطاقة الحيادية المستخدمة في بحث الفكر المبدع»(ص٢٢٣-٢٢٤)

السؤال الأول في نص «فرانسيس باش» هو «هل يوجد حقاً طاقة حيادية في خدمة الأنا؟» «إنه لأمر مشروع أن نرفض الاعتقاد الذي مفاده أن الفرد ليس سوى المحور المفترض للغرائز، وأن العالم الخارجي ليس سوى الشاشة المفترضة التي تنبسط عليها أو تقفز مجرد انتاجات تمثّلها الصور لهذه

الغرائز نفسها»(ص٢٢٤) فالعالم أو الواقع الانساني غير كامن برمته «في تركيب الغرائز العمياء، المغفلة، التي تعمل عملها الوظائفي في دارة مغلقة أو شبه مغلقة. »(ص٢٢٥) وفرويد يرى ان الأنا «ليست ببساطة سوى مستقبل الهو» وهو يربط «الايجاب بالإيروس والنفي بغريزة الموت فالطاقة الحيادية التي يقول بها هارتمان مختلفة، إذن، كل الاختلاف عن الطاقة في رأي فرويد، ولا يمكنهما أبداً أن تلتقيا، ذلك أن كل النظرية الأخيرة للغرائز تفصل بينهما. » «ومفهوم الطاقة الحيادية الفرويدي لم يستطع أن يولد في رأينا إلا داخل النظرية الأخيرة للغرائز وبفضل ظهورها. »(ص٢٢٧) و«التجرد من الصفة الجنسية: طور تمهيدي للتصعيد. »(ص٢٢٨) وليس «نموذجاً من التصعيد بين نماذج اخرى. »(ص٢٢٩) وليس بوسعنا «أن نعزو الى طاقة غير غريزية أو هي مهمة. » مع أن هارتمان «يعزو اليها عدة مهمات وذات أهمية»(ص٢٣٢).

إن الميتاسيكولوجيا الفرويدية «لا تعترف للانسان إلا بطبيعة واحدة، معقدة ولكنها ذات امتداد واحد. . . » والميتاسيكولوجيا «التي تُستخلص من تأليف هـ. هارتمان مختلفة كل الاختلاف، إنها تمنح الانسان طبيعة مزدوجة: احداهما حيوانية والأخرى مرصودة للتكيف، للفن والفكر. »(ص٢٣٥)

عنوان الفصل الخامس هو «التجربة الثقافي والابداعية الفردية» وفيه نصان الأول بقلم د. ونّيكوت والثاني بقلمَ ماريون ميلنر. يؤكد ونّيكوت أن فرويد استخدم كلمة تصعيد «ليشير الى المكان الذي تتخذ فيه التجربة الثقافية كل معناها، ولكن دون المضي الى حد يعين لنا المحل النفسي الذي تكمن فيه هذه التجربة»(ص٢٣٩) والتجربة الثقافية «ذات استمرارية مباشرة مع اللعب» ومن «المتعذر على المرء أن يكون أصيلاً، في كل حقل ثقافي، إلا إذا استند الى التقليد» «واللعب المتبادل بين الأصالة وقبول التقليد» مثال «على اللعب المتبادل بين الانفصال الفعلي والاتحاد. »(ص٢٤١) إن «المكان الذي

يتحدد فيه موقع التجربة الثقافية هو الحيز الكامن بين الفرد ومحيطه. «(ص٢٤٢) واستخدام هذا الحيز «تحدده تجارب الحياة» ويبدأ الابداع الفردي «حيث تنتهي مساهمة التقليد الجماعي»(ص٢٤٣)

في النص الثاني يتكلم ماريون ميلنر على «الرسم الزيتي والرموز» «الرسم الزيتي تجربة مدركة من الداخل ومنقولة الى الغير»(ص٢٤٨-٢٤٩) و«وظيفة الفن: ابداع«الشيء الجديد. »(ص٢٥٠) و«نموذجان من الفكر لفصل الذات عن الموضوع والأنا عن اللا-أنا أو عدم التمييز بينهما»(ص٢٥٢) و«الاستسلام الى أحلام اليقظة ضرورة بالنسبة للفنان وللمريض في التحليل النفسي»(ص٢٥٥) «والرسم الزيتي يقدّم على نحو مشابه وضعاً من هذا النوع للرسام وللشخص الذي ينظر الى الرسم في آن واحد. »(ص٢٥٦)

الباب الثالث من الكتاب يحوي خمسة فصول وعنوانه العام هو «بعض المؤلفين الفرنسيين في أيامنا هذه. » وعنوان الفصل الأول هو «من أجل نقد أدبي من وجهة نظر التحليل النفسي» وهنا نقرأ اعترافاً خطيراً «تطبيق التحليل النفسي خارج الحقل العلاجي(. .) مرفوض في عقر حركة التحليل النفسي»(ص٢٥٩) «ونحن نتجنب أن ننفي وجود مشكلات منهاج ملازمة للنقد بالتحليل النفسي -كما لكل نقد آخر، من جهة أخرى. »

النص الأول في هذا الفصل بقلم ل. بيرانديلو. والسؤال الأول فيه هو «لماذا كان لـ«التحليل النفسي التطبيقي» في أيامنا هذه سمعة سيئة؟» ثم يتكلم المؤلف على «التماسك المنطقي للنقد بالتحليل النفسي» وعلى «تحالف لا ينفصم بين التحليل النفسي والفن: مثال أوديب» وعلى «من الرواية الأسرية الى الرواية الأبدية» ففي «الرواية وحلم اليقظة معنى منشود، نقص في الفهم ينبغي سده، نقص ينفيه الخيال ويؤكده في حركة ذاتها. »(ص٢٦٥) و«الرواية، بوصفها انتاج الرغبات الطفلية مرآة يجد المرء

نفسه فيها مجدداً أو يضيع . » ويحوز التأليف الأدبي «سلطة الكشف عن حقيقة تفلت جزئياً من النظرية التي ترقى الى مستوى الحقيقة المضادة»(ص٢٦٦) و«قدرة العمل الزدبي : فتح حيّز يتوسط بين النرجسية وليبيدو الموضوع . »(ص٢٦٧) و«الرواية تخدم سيدين معاً ، ش٢٦٢أنها شأن العَرَض ، الرغبة والدفاع»(ص٢٦٩) ويكوّن التأليف الأدبي «شكل استيهام لا شعوري ومسرحة هذا الاستيهام الذي يتحقق تحققاً مزدوجاً : في اكتمال السرد وفي دلالته ، كما في فعل بيانه . »(ص٢٧٠)

وبعد أن يسأل المؤلف : «أليست كل قراءة شكلاً من التحليل الذاتي؟»(ص٢٧١) يتكلم على «متويات القراءة والمحاولات العامة لتفسيرها . » وعلى «محتوى التأليف والاستيهامات اللاشعورية»(ص٢٧٢-٢٧٣)

النص الثاني بقلم رولان غوري ، ومارسيل تاؤون» وهنا كلام على «الحقيقة العاملة في المشهد الآخر حيث يتواصل المؤلف والقارئ»(ص٢٧٤) يليه سؤال : «أمقاربة تستند الى دراسة نفسية ودراسة السيرة الذاتية أم تحليل العلاقة بالموضوع؟» فالكاتب «لا يمكنه إلا أن يكون متميزاً عن الفاعلين في سيناريو متخيل يعبر عنه بالرمز في العمل الأدبي . »(ص٢٧٥) وثمة «حاجة الى اصلاح الموضع الذي يدعم ظاهرة الكتابة» فما الذي «يدفع المرء للكتابة وما الذي يجعله يقرأ؟ لماذا يسبب اللذة تداول المؤلفات ، واعدادها ، وكيف؟»(ص٢٧٦) يؤكد فرويد «أن الفنان ينصرف عن الواقع المحيط ، على غرار العصابي ، ليجد اشباعاً لرغباته الظامئة في المتخيّل . . »(ص٢٧٦-٢٧٧) وجوهر وظيفة «العمل الأدبي بالنسبة للقارئ» هو أن «قراءة عمل أدبي تجعل من كل منا مبدعاً . »(ص٢٧٨) «والقراءة والنقد والتفسير تكوّن العمل الأدبي نفسه» ، «فالعمل الأدبي ونقده لا يحاكيان وجهة نظر إيديولوجية فحسب ، بل يحاكيان أيضاً وجهة نظر عبر ذاتية . . »(ص٢٨٠) «وتنتمي تحليلات النصوص الأدبية ، إذ تبحث عن

معنى، الى الانشاءات التاريخية الجديدة، إنشاءات جديدة لبنية من بنيات الدلالة لا تظهر في العمل الأدبي، وهي لا تعرض نفسها بتمامها، إلا بآثار مؤشرات مشتتة جمعها مهمتنا الأولى.»(ص٢٨١) و«البعد المناسب» عن العمل الأدبي شبيه بـ«الإنتباه العائم» للمحلل النفسي»(ص٢٨٢) وعلى الناقل المحلل «أن يحذر الموقف«المغالي في التأثر بالنص» الذي يتركه مصاباً بالخرس ومفتوناً، كما عليه أن يحذر من المغالاة في الموقف الفكري الذي يتركه غير متأثر بالنص.» و«ينبغي للعمل الضروري، عمل تفكيك البناء، أن يرافقه تخلٍّ عن اللذة التي توفرها القراءة»(ص٢٨٣) وتكون دعوة ختام الفصل «دعوا العمل الأدبي يحدث مفعولاته علينا.»(ص٢٨٤)

عنوان الفصل الثاني هو «مشهد مسرحي ومشهد آخر» في مقدمة استهلاله قول ارسطو «التراجيديا تقليد عمل فاضل منجز يُحدث تطهير الأهواء بالخشية والشفقة.». أما النص الوحيد في الفصل فهو بقلم اندره غرين.

تحت عنوان فرعي هو «مسرح ومسرح آخر» يسأل المؤلف: «أليس المسرح أفضل تجسيد لهذا المسرح الآخر، اللاشعور؟» لكن «بنية التمثيل ليست بنية الحلم، وبوسعنا أن نحاول تشبيهه بالاستيهام»(ص٢٨٩) والوضع المسرحي «ينبغي أن يكون حيزه بين الحلم والاستيهام.» وفن المسرح «هو فن سوء الفهم» فكل «عمل مسرحي لغز» ولا بد من «تحذير موجه لمن يجازف في تفسير تأليف بالتحليل النفسي.»(ص٢٩١) ولكن «التحليل النفسي يشارك في تجديد النقد الأدبي.» وكل عمل أدبي «هو نفسه قراءة تستدعي قراءة جديدة يصبح بها ملك من يطلع عليه. فكل قراءة هي قراءة تفسيرية مسبقاً.»(ص٢٩٣) «والتحليل النفسي يرفض «اللغز المطلق» للابداع»(ص٢٩٤) ويرد السؤال أيكون ممكناً «ألا تقام أية علاقة بين الانسان وابداعه؟ وما القوة التي تغذي هذا الابداع إن لم يكن القوى العاملة لدى المبدع؟» إن «ما نخشاه من المحلل النفسي» هو «التهديد بالبطاقة المرضية

الموجهة الى المبدع أو ابداعاته»(ص٢٩٥) «وإذا كان المحلل النفسي ينفذ الى عالم التراجيديا، فليس هدفه إذن أن «يضفي المرض» عليها، بل لأنه يعرف أن في كل نتاجات النوع الانساني علامة نزاعات اللا شعور»(ص٢٩٦) «ولا يمكن أن ينفصل اشباع الرغبة، إذن، عن الخضوع الى الجزاء.» وتوحد الفاعلية الرمزية بين ابداعات الفن، وابداعات «المرض» وابداعات الحلم، إذ الفارق بينها يقع موضعه في التسوية التي يقدمها كل منها للتناقض بين الإشباع المرتبط بتحقيق الرغبة والاشباع المرتبط بمراعاة التحريم.»(ص٢٩٧) وثمة «علاقة بين التراجيديا القديمة والعمل لوظائفي الذهني.» «والبطل هو مكان التقاء بين سلطة الشاعر المنشد الذي يمنح الاستيهام حياة وبين رغبة المشاهد الذي يرى استيهامه مجسداً وممثلاً.»(ص٢٩٩)

والتراجيديا هي «تمثيل الأسطورة الاستيهامية لعقدة أوديب التي سماها فرويد العقدة المكونة للفرد. وهكذا تمحي الحدود بين الفرد «السوي» والعصابي، والبطل، في البنية الذاتية التي تكمن في علاقة الفرد بوالديه. وليس اللقاء بين الأسطورة والتراجيديا لقاء مصادفة بالتأكيد.» فكل تاريخ «يبنى انطلاقا من اسطورة»(ص٣٠٠)

عنوان الفصل الثالث هو «الصورة، النص والمحلل النفسي» «سيقارن ديديه أنزيو هنا بين الصورة والنص، إذ يضرب أمثلة عليهما لوحات فرنسيس بيكون نصاً من نصوص صموئيل بيكيت: فهذان الفنانان المعاصران يعبران في الحقيقية عن الواقع النفسي نفسه» وكلاهما ايرلنديان.(ص٣٠٥)

«من المعلوم أن رسم فرنسيس بيكون رسم رمزي، ولكنه رسم يذهل الزائر يوجد فيه مرموزاً.» والانطباع الاول: «الثلاثية التي يؤثرها بيكون تمثل مجموعات من التشوّهات في السيماء أو القامة، مختلفة عن تلك التي عوّدنا بيكاسو عليها..»(ص٣٠٧) فثمة «تدمير ذاتي لأعضاء الحواس والحركة».. «زجاج المرايا لم يعد يستجيب-وكيف يمكنه أن يعكس شيئاً

عندما يكون وجه الأم، المرآة الأولى، غير قائم بوظيفته؟»(ص٣٠٨) ثم.. هناك «التعبير عن حصر لا مثيل له.»(ص٣١١) إن «هذا الالم الذي يستبسل في تمثيله، ألم الطفل الذي يواجه حصر الفراغ لكل جواب عما يُحس به، شتى لا ثمن له..»(ص٣١٢)

ويأتي السؤال: «أيمكن أن يُعكس ألم أساسي؟»(ص٣١٣) ثم يأتي كلام على «دراسة تحليلية نفسية لعمل ابداعي يمكنه أن يكون بديلاً وتأكيداً وإبانة.» (ص٣١٥) ثم يأتي السؤال: «أليست الكتابة هي الصنع من جديد؟»(ص٣١٧) إن الكتابة تتجاوز المعرفة. يقول فرنسيس بوبنج في قصائده: «الحقيقة أن التعبير أكثر من معرفة، والكتابة اكثر من معرفة، اكثر على الأقل من ان يعرف امرء معرفة تحليلية: إنها إعادة تكوين.»(ص٣١٩) والشعر «رياضيات كل الكتابات» «فكل اللغة مادة كثيفة مقاومة ينبغي التنقيب عنها.»(ص٣٢٠)

ويتكلم المؤلف على «بعض أشكال الوهم في مادة الكتابة»(ص٣٢١) و«تمفصل الجسم والكلام: شكل معاصر»(ص٣٢٣) وعلى «نص يرفع الحجاب عن مفعول أم ليست طيبة بكفاية»(ص٣٢٦) وعلى «تفوق الصورة على الكلمة».. «يعبر بيكيت بنصوصه، ويكون بلوحاته، عن الواقع النفسي نفسه. ولكن الأول يصفه في حين أن الثاني يظهره..» «وتفوق الصورة «التشكيلية» على المكتوب واضح هنا فيما يخص القدرة على أن يجعل السيرورة الأولية محسوسة بالنسبة للجمهور.»(ص٣٢٧) ولا ينسى المؤلف أن يذكرنا بأن «المحلل النفسي محكوم عليه بالكتابة».. ومحكوم عليه «أن يغبط الفنان على أنه يكيف مادة أخرى على أنه أكثر مباشرة وقدرة على التعبير.»(ص٣٢٩)

عنوان الفصل الرابع هو «الحلم واللا شعور التاريخي في الرواية الروسية» رذ «يضع ألان بيزنسون، في كتابه المعنون، القيصرية المدمّرة،

تكوينه التحليل النفسي في خدمة ثقافة تنوّعها لا يستبعد عمقها، ولا متانتها.»(ص٣٣١)

وصاحب النص يسأل: «لماذا تمنح الرواية الفرنسية مكاناً قليل الأهمية للحلم؟» إن الرواية عموماً يمكن ان تتخذ عنوان «الاوهام الضائعة» وبوسع المرء «أن يتساءل إن كان الجنس الروائي ليس خصماً للحلم.»(ص٣٣٤) إن «الرواية الفرنسية تمنح الحلم نصيباً ضئيلاً جداً مع أنها أو لأنها تندرج دائماً بين أكثر النجاحات الشعرية في اللغة رفعة..» وثمة «فرضيتان بالنسبة للحلم في الرواية الروسية» الأولى أن «مهمة الأدب في روسيا القرن الثامن عشر كانت المساهمة في العمل العام لتحسين البلاد؛ بخط التأليف البتروفي، خطه نفسه»(ص٣٣٥)

«والفرضية الثانية اكثر رية من أن تسمى بهذا الاسم. وما حدث في الأدب الروسي خلال القرن التاسع عشر يبدو لي شبيهاً بما حدث في فرنسا بداية القرن السابع عشر عندما كان القديسون والكتاب العباقرة قد وضعوا من جديد أسس الحياة الروحية واللغة. ففي الأمتين مسيحية قديمة، ولكنها أصبحت ضعيفة ويسودها الالتباس، ديانة وجب عليها أن تجدد نفسها مجدداً وتكتشف منبعها في مواجهة عالم جديد لم يكن قط عالم المسيحية.»(ص٣٣٦).. ويقتصر المؤلف على بعض الاحلام ذات الدلالة.. وينبه الى أنه لا ينبغي «إحالة الحلم الأدبي الى المؤلف أعني أن نأمل وجود تفسير في الظروف المعروفة لسيرته الذاتية..»(ص٣٣٧) ولكن علينا أن نحيله الى «العمل الأدبي ذاته، ومنه الى الثقافة» «ويرمز الحلم الى واقع كلي ويحوز بالتالي ضرباً من لا نهائية المعاني»(ص٣٣٨)

ويمضي المؤلف قدماً في تحليل الاحلام التي اختارها تحت عناوين مثل «من قانون الأب الى مخالفة تحريم غشيان المحارم»(ص٣٣٩) و«أمان قضيبيتان تحتفظان بسرهما.» و«من أريد أن أكون؟ صورة «الأبوين

موحدين»»(ص٣٤١ , ٣٤٣) و«ريبة تضغط على هوية الحالم الجنسية»(ص٣٤٥) و«ثلاث مراحل للرغبة: نسيانو ظهور وكشف عن أصلها.» ونتوقف معه هنا قليلاً فنسمعه يقول: «الحلم في الرواية الدستوفسكية نموذجي. ويميز المرء فيها المراحل الثلاث التالية: (نوردها بإيجاز شديد)

١- القصة المرضية للرغبة الجنسية

٢- ظهور الرغبة الجنسية بوصفها رغبة جنسية

٣- الكشف عن أصل الرغبة. (راجع ص٣٤٧ وص٣٤٨)

ونعود الى تعداد العناوين.. «ديمتري كارامازوف بين غواية الموت ودعوة الحياة.»(ص٣٤٨) و«عندما يصبح الحلم نذيراً بالموت»(ص٣٤٩) و«حلم اوبلوموف: هروب أمام التاريخ»(ص٣٥٢) و«يصبح الحلم كابوساً إذا تسلل الى الواقع.»(ص٣٥٣)

وخلاصة القول «كان حلم اوبلوموف، المحدد في الماضي، يدعو الى عدم العيش، الى ألا يخطو المرء خطوة تبعده أيضاً عن الجنة المفقودة. اما حلم تشيرنيشفسكي، فإنه يتوجه الى المستقبل، إنه لا يستخدم النوم بل الحياة الفاعلة، حياة النضال. فعلى الاستيقاظ أن يحقق رغبة الحلم. وأن يحققها أيضاً تأثير سؤال ماذا افعل؟» «ولأن المشروع الثوري رفع المانع الذي يصبح الحلم بفضله كابوساً وينتهي، فإنه يجده مجدداً في الواقع الذي ولده هذا المشروع الثوري ولن يتخلف هذا الواقع، بالتالي، عن أن يصبح كابوساً»(ص٣٥٤)

عنوان الفصل الخامس هو «التصعيد واضفاء المثالية» والنص بقلم جانين شاسيغه سميرجل.. والعنوان الأول في النص هو «نفي الفارق بين الجنسين والفارق بين الأجيال.»(ص٣٥٧) والثاني هو «كيف المنحرف يضفي المثالية على المرحلة السابقة على التناسلية»(ص٢٥٩)

«وعندما يكون الطفل مرغماً على الاعتراف بالفارق بين الجنسين في تكاملهما التناسلي، يرى نفسه مرغماً في الوقت نفسه على الاعتراف بـ الفارق بين الأجيال.» «والجنسية السابقة على التناسلية، بمناطق الغلمة لديها وموضوعاتها الجزئية، ينبغي لها هي ذاتها ان تكون خاضعة لسيرورة اضفاء المثالية.»(ص٣٦١) و«المنحرف مدّعي فن اكثر مما هو مبدع»(ص٣٦٢) «والحال ان إضفاء المائليةعلى الفعل المنحرف والموضوعات الجزئية قسري على الإطلاق.»(ص٣٦٣) «وإضفاء المثالية على دوافع المنحرف وموضوعاته الجزئية يمنحه كمالاً نرجسياً، ذلك أنه يفضي الى إضفاء المثالية على أناه الخاصة»(ص٣٦٤)

وصلات المنحرف بالفن والجمال «تُشرح في ضوء ما لديه من القسر على إضفاء المثالية، الذي لا يقل قوة عن القسر الجنسي لديه»(ص٣٦٥) «وبما ان العمل الفني «ابن شخص» فإن المبدع الذي أصفه لا يمكنه أن يكون أبا عمل فني أصيل يستمد قواه الحية من ليبيدو غني وافر.»(ص٣٦٦)

وثمة «ثغرات في الأنا يتكفل العمل الفني بسدها.»(ص٣٦٧) وكلما «أحس الافراد إحساساً مؤلماً بالبعد بين أناهم ومثالهم، أو خافوا أن يُرفع الحجاب عن ذلك. سوكت لهم أنفسهم ان يستخدموا الابداع ليغوا ما يعيشونه بوصفه جرحاً عميقاً.»(ص٣٦٨)

ويتكلم المؤلف على «مجال التوحيد السحوي»(ص٣٦٩) وعلى «رفع القناع عن خديعة «الكـذب»»(ص٣٧١) فاذا كان هناك «كثير من المنحرفين المبدعين للاسباب التي ذكرتها، فالقليل منهم يفلحون في انتاج اعمال أصيلة، تحتل مكاناً كبيراً في إرثنا الثقافي»(ص٣٧٣) وسيكون المنحرف بحاجة قاهرة «إلى ان يفرض ابداعه.. إنه سيدهش المشاهد، أو السامع، أوالقارئ، ببهلوانياته الفكرية أو اللفظية، بمهارة تقنية، ببراعة ودهاء في التعبير الشكلي..» «ويبحث مشعوذنا على هذا النحو، إذ يوهم الجمهور، عن أن يصون وهمه الخاص.»(٣٧٤)..

(الصفحات من ٣٧٧ الى ٣٨٨ معجم مصطلحات)